PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME LXX

LA THÉORIE DU TATHĀGATAGARBHA ET DU GOTRA

Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme

PAR

DAVID SEYFORT RUEGG



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1969

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

LA THÉORIE
DU TATHĀGATAGARBHA
ET DU GOTRA

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME LXX

LA THÉORIE DU TATHĀGATAGARBHA ET DU GOTRA

Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme

PAR

DAVID SEYFORT RUEGG



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1969

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage a pour sujet un aspect de la théorie de l'Absolu dans la pensée bouddhique mahāyāniste, le terme d'Absolu employé ici pour « indiquer » la Réalité absolue fonctionnant comme une expression de valeur virtuellement métalinguistique qui est sans signifié objectif et substantiel, et qui relève de ce qu'on nomme parfois l'*udbhāvanāsaṃvṛtti* dont la fonction est précisément d'indiquer *(saṃsūcanā)* ou de montrer *(saṃdarśana)* l'Absolu en soi impensable et inexprimable. L'Absolu peut être envisagé sous deux aspects selon que la théorie a trait à la Réalité absolue proprement dite à l'état de Fruit *(phala)*, ou bien à la cause motivante *(hetu)* ou au support *(ādhāra)*; tandis que le premier aspect correspond au but transcendental visé par l'exercice spirituel, le second est en quelque sorte immanent puisqu'il est le Support causal de cet exercice. A ces deux aspects de l'Absolu on joint le Chemin *(mārga)* qui « relie » l'Absolu à l'état de cause et l'Absolu à l'état de Fruit, le processus de perfectionnement progressif permettant au pratiquant de réaliser ce Fruit sur la base du Support causal[1]. Mais si l'enseignement bouddhique, qui est commandé en grande partie par l'exposé du processus sotériologique qu'est le Chemin, postule comme point de départ un Élément de l'Esprit qu'on nomme *tathāgatagarbha*, *dhātu* ou *prakṛtistha-*

(1) Sur les termes de Support (Base) causal(e), Chemin et Fruit voir ci-dessous, p. 63, 126, 177.

Dans ce travail nous écrivons souvent avec une majuscule les mots employés dans des sens particuliers comme des termes techniques ; en tant qu'équivalents de termes techniques sanskrits et tibétains ces mots doivent naturellement s'entendre non pas selon leurs connotations dans l'usage moderne (philosophique ou autre), mais conformément à leur emploi et leur définition dans les textes originaux. Alors qu'il est sans doute légitime de paraphraser les termes techniques sanskrits et tibétains en employant des expressions tirées du langage philosophique moderne, et aussi d'utiliser dans nos paraphrases et discussions des expressions différentes pour un seul terme technique de l'original selon le contexte, dans des traductions il semble préférable en principe d'employer aussi souvent que possible un système régulier d'équivalents techniques où un seul terme de la traduction rend un seul terme technique sanskrit ou tibétain. Bien entendu, l'élaboration d'un tel système pose des problèmes et il est parfois difficile d'y adhérer aussi strictement qu'on aimerait à le faire.

gotra — et qui constitue ce Support de l'exercice spirituel et partant la cause motivante de la réalisation du Fruit — et comme aboutissement l'état de *tathāgata* ou de *buddha*, il ne s'ensuit pas que le premier serait la cause productive *(kāraṇa)* du Fruit ou que ce dernier serait un produit résultant du premier ; car aux termes de l'analyse philosophique l'Embryon de *tathāgata (tathāgatagarbha)* et l'état de *tathāgata* — l'Élément causal de l'Esprit et le Fruit — sont non pas des entités— qui sont par définition conditionnées et partant impermanentes — mais bien au contraire inconditionnés ou incomposés *(asaṃskṛta)* et en dehors de l'enchaînement de cause à effet.

Pendant que la sotériologie se joint à la gnoséologie aussi longtemps qu'il est question de la voie par laquelle on atteint la délivrance qu'est l'Éveil et de la fonction du *tathāgatagarbha*, le point de vue gnoséologique tend à prédominer lorsque l'attention se dirige davantage sur le *tathāgatagarbha* en soi et le Fruit à atteindre cognitivement *(adhigama,* etc.*)* par la Gnose *(jñāna)*. Puisqu'il rend possible à la fois la délivrance et le suprême et parfait Éveil *(anuttarasamyaksambodhi)* l'Élément de l'Esprit relève en même temps des chapitres sotériologiques et gnoséologiques de l'enseignement ; et la sotériologie et la gnoséologie, qui embrasse ici la métaphysique, sont en dernière analyse les deux faces de la même médaille.

Par rapport aux doctrines classiques des deux grandes branches du Mahāyāna — le Madhyamaka et le Vijñānavāda — la théorie du *tathāgatagarbha* et les enseignements apparentés ou parallèles constituent un courant particulier occupant une place spéciale dans l'histoire de la pensée bouddhique. Aussi le langage employé par les textes afférents pour exposer leur doctrine et les images utilisées pour l'exemplifier diffèrent-ils souvent assez sensiblement du langage usuel des traités du Madhyamaka et du Vijñānavāda tout en se rapprochant parfois des textes du Vedānta. La question se pose alors de savoir si la doctrine des Sūtra et Śāstra traitant du *tathāgatagarbha*, etc., est à interpréter dans le sens d'un absolutisme moniste plus ou moins identique à celui préconisé par l'Advaita-Vedānta, ou s'il s'agit plutôt d'enseignements conformes quant au fond à la doctrine pan-bouddhique de l'Insubstantialité de l'individu *(pudgalanairātmya)* et à la doctrine mahāyāniste de l'Insubstantialité de tous les facteurs de l'existence *(dharmanairātmya)* ; dans ce dernier cas c'est leur teneur littérale qui serait parfois comparable à celle des textes du Vedānta alors que leur système doctrinal dans son ensemble exclurait toute interprétation védântisante[1]. En tout état de cause on peut penser que ces Sūtra et Śāstra occupent une position un peu à

(1) Nous parlons ici seulement des grands systèmes philosophiques pris dans leur ensemble tels qu'ils sont enseignés dans les textes classiques. Nous n'excluons pas bien entendu l'existence d'échanges dans la période de formation des doctrines bouddhiques et brâhmaniques et de contacts tout au long de leur histoire ; en effet, on rencontre souvent des analogies aussi bien dans les problèmes que dans les méthodes. Cf. *infra*, p. 388 et suiv., 498, 499 n. 1 (et *Le traité sur le Tathāgatagarbha de Bu ston (DzG)*, f. 22 a-b).

côté de la ligne de développement prise par les autres courants de la pensée mahāyāniste ; mais alors que nous verrons que certains docteurs bouddhistes ont effectivement avancé des interprétations qui étaient, selon l'opinion de la majorité des bouddhistes, quasi védāntiques, nous constaterons aussi que dans des Sūtra fondamentaux aussi bien que dans les Śāstra le *tathāgatagarbha* est rapproché de la *śūnyatā* et que le système doctrinal du *Ratnagotravibhāga* et de son commentaire principal ne rejette nullement la doctrine de la *śūnyatā* enseignée dans les Prajñāpāramitā-Sūtra. Il importe donc d'essayer de déterminer ce que signifie la notion de la *śūnyatā* dans des ouvrages relevant d'une tradition qui use parfois d'un langage philosophique différent de celui du Madhyamaka et du Vijñānavāda classiques ; car si cette tradition avait vraiment abandonné la Voie du Milieu elle ne serait en fait qu'une sorte de Vedānta non orthodoxe.

Un grand spécialiste de l'histoire du bouddhisme écrivait tout récemment que l'auteur du *Ratnagotravibhāga* a forgé « un monisme absolu, plus brâhmanique que bouddhiste »[1]. Et d'autres savants avaient déjà qualifié sa doctrine de moniste, mais en prêtant au mot monisme non pas le sens de réalité moniste mais celui de principe d'interprétation qui exclut toute pluralité[2]. Or, que le *(tathāgata-) dhātu* présent dans les trois conditions *(avasthā)* de l'être animé *(sattva)* ordinaire, du *bodhisattva* et du *tathāgata* joue le rôle d'un tel principe, cela est certain[3] ; mais comme la presque totalité des textes bouddhiques de toutes les écoles, nos sources parlent généralement beaucoup moins de monisme au sens strict que de non-dualité *(advaya)*[4]. Il s'agit en l'espèce de la non-dualité du *dharmakāya* enveloppé extérieurement par des souillures adventices et en quelque sorte immanent à l'être animé et du *dharmakāya* proprement dit au niveau résultant du *buddha* — en d'autres termes de la non-dualité au Sens absolu *(paramārtha)* du *tathāgatagarbha* et de l'état de *tathāgata* (ou *buddha*), de l'Ainsité maculée *(samalā tathatā)* et de l'Ainsité immaculée *(nirmalā tathatā)*. Or l'expression monisme, beaucoup mieux à sa place quand il s'agit de rendre le terme *advaita*

(1) E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti* (Louvain, 1962), p. 56 ; le même savant tient le *Ratnagotravibhāga* pour un ouvrage de l'École Yogācāra (p. 54-56).

(2) C'est ainsi que Th. Stcherbatsky et E. Obermiller ont employé cette expression. Voir la définition de Stcherbatsky citée *infra*, p. 268 n. 5, et l'Introduction d'Obermiller à sa traduction du *Ratnagotravibhāga:* The Sublime Science of Maitreya, *AO* 9 (1931).

(3) Cf. la notion de la *tathatā* qui est non seulement *nirmalā* « immaculée » mais aussi *samalā* « maculée ».

A ce point de vue il existe une nuance théorique (souvent non observée par les auteurs) entre les termes *tathāgatagarbha* et *tathāgatadhātu ;* c'est le cas par exemple dans la section du premier chapitre du *Ratnagotravibhāga* traitant de la catégorie de la *vṛtti* (1. 45 et suiv.). En revanche, dans de très nombreux passages les deux termes figurent comme des équivalents ; le terme de *(tathāgata)dhātu* a été généralement préféré dans le *Ratnagotravibhāga* et sa Vyākhyā (sauf dans les citations de Sūtra). Voir ci-dessous, p. 262 et suiv.

(4) Comme M. Lamotte l'écrit lui-même (p. 214-215 note), l'affirmation d'un *ekanaya* ne comporte nullement une vue monistique des choses et ne constitue en aucune manière une entité métaphysique.

désignant par exemple l'unité ontologique du Soi *(ātmādvaita)* et du *brahman* à part qui rien n'est réel *(brahmādvaita)*, convient sans doute moins à traduire le terme bouddhique *advaya*, qui sert à exprimer l'indifférenciation au Sens absolu, et dans la perspective de la théorie de l'Égalité *(samatā)*, de toutes les choses dont la différence procède de la conceptualisation différenciatrice *(vikalpa)* propre au développement discursif *(prapañca)* dans la relativité[1].

La doctrine du *tathāgatagarbha*, qui sera étudiée dans la troisième partie du présent ouvrage, enseigne que tout être animé est capable d'atteindre le suprême et parfait Éveil du *buddha* puisque l'Embryon de *tathāgata* existe chez tous les êtres animés sans exception, et que l'Éveil est donc universel. Cette doctrine se trouve exposée dans un groupe de Sūtra mahāyānistes — notamment le *Tathāgatagarbha-sūtra* et le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra* — qui sont rattachés au troisième et dernier Cycle de la prédication bouddhique selon une classification mentionnée dans quelques-uns de ces Sūtra et généralement suivie par la tradition exégétique indo-tibétaine, et dans un traité didactique *(śāstra)* — le *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottara-tantraśāstra* attribué à Maitreya avec son commentaire, ou « Vyākhyā », attribué à Asaṅga par cette même tradition — qui dépend de ces Sūtra et est donc considéré comme une sorte de commentaire élucidant systématiquement l'enseignement de ce dernier Cycle.[2]

(1) Le terme *advaita* est très rare dans les textes bouddhiques ; il apparaît notamment chez certains auteurs tardifs appartenant à des écoles mixtes préconisant une doctrine harmonisante, par exemple chez Jñānaśrīmitra et Ratnakīrti, qui font état du *citrādvaita*. (A propos du Vijñānavāda les doxographes brâhmaniques parlent aussi parfois d'un *vijñānādvaita*.)

En revanche, l'Advaita-Vedānta emploie régulièrement le mot *advaita*, mais aussi *advaya* (cf. Śaṃkarācārya, *Upadeśasāhasrī*, Gadyaprabandha 3 (116), où P. Hacker traduit par « Zweitlosigkeit »). Le *terme advaya* figure par ailleurs souvent dans les *Gauḍapādīyakārikā*, qui présentent des analogies avec la pensée bouddhique, mais jamais, semble-t-il dans les Upaniṣad anciennes.

Sur *advaya* et *advaita* v. V. Bhattacharyya, *Āgamaśāstra of Gauḍapāda* (Calcutta, 1943), p. 102, et T.R.V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism* (Londres, 1955), p. 217-218. Cf. O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védānta* (Paris, 1937), p. 68 n. 1, 379, qui préfére traduire *advaita* par « non-dualité » ; mais voir par exemple P. Hacker, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda I:* Die Schüler Śaṅkaras (AWL, Mainz) (Wiesbaden, 1951), p. 3, qui traduit *advaita* aussi bien par « Monismus » que par « Nichtzweiheit ».

(2) Le *Ratnagotravibhāga* tire d'ailleurs son sous-titre *Mahāyānottaratantraśāstra (Uttaratantra = rGyud bla ma)* du fait qu'il expose systématiquement l'enseignement du dernier Cycle.

Nous empruntons ici la classification des Sūtra en trois Cycles *(cakra = 'khor lo)* qui relèvent, au point de vue systématique, du Śrāvakayāna, de la Prajñāpāramitā et des différents Sūtra individuels traitant de topiques différents et notamment (outre l'*ālaya-vijñāna*) du *tathāgatagarbha*. Sans correspondre strictement au développement historique du bouddhisme (comme T. Stcherbatsky semblait le penser dans son article Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus, *RO* 10 [1934], p. 1-37), cette classification a une valeur doxographique et descriptive parce qu'elle distingue entre plusieurs grandes catégories d'écritures, et qu'elle permet d'éviter l'emploi trop général du terme *hīnayāna* qui risque d'ouvrir la porte a des malentendus.

Certains textes scripturaires comme le *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyāniste font allusion à la même théorie quand ils enseignent que tous les êtres sans exception, y compris les *icchantika*, ont la Nature de *buddha;* mais le *Ratnagotravibhāga* et sa Vyākhyā n'ont pas adopté ce terme.

Plusieurs autres doctrines bouddhiques ont la même portée puisqu'elles enseignent d'une façon ou de l'autre que tous les êtres sont habilités à atteindre l'Éveil du *buddha* en raison du fait qu'il existe chez eux un Élément spirituel naturellement pur. Une des plus remarquables est la doctrine selon laquelle la Pensée *(citta)* est naturellement lumineuse, les souillures qui l'affectent étant purement adventices et extérieures ; mentionnée déjà dans un Nikāya du premier Cycle de la prédication, elle devait prendre tout son sens dans les deuxième et troisième Cycles dans le contexte de la théorie de l'Élément de l'Esprit et de l'Éveil universel. Nous esquisserons la signification de cette doctrine dans la perspective de la théorie du *tathāgatagarbha* dans la quatrième partie.

Mais tout d'abord, dans la première partie, nous considérerons une autre théorie souvent étroitement associée à celle du *tathāgatagarbha*, la doctrine parallèle, mais d'origine indépendante, du *gotra.* Le *gotra* est souvent une sorte de principe classificateur permettant de répartir les êtres dans des classes ou Lignées définies par leurs traits — ou leurs « gènes » — caractéristiques ; tous les êtres animés ressortissant à un *gotra* ont la possibilité de développer et de porter au plus haut degré de perfection ces traits caractéristiques de leur classe, les êtres appartenant certainement à la Lignée du *bodhisattva* étant ainsi sûrs d'atteindre un jour le suprême et parfait Éveil du *buddha* après avoir pratiqué la conduite *(caryā)* du *bodhisattva.* A la différence du *tathāgatagarbha*, qui est connu exclusivement de certains Sūtra normalement rattachés, dans la tradition exégètique indo-tibétaine déjà mentionnée, au troisième et dernier Cycle de la prédication, et en outre de certains cycles tāntriques, le *gotra* se rencontre dans quelques textes relevant du premier Cycle, où la notion s'écarte pourtant de celle connue du Mahāyāna (voir l'Appendice), et plus souvent dans des Sūtra du deuxième Cycle où le *(prakṛtistha)gotra* fonctionne comme le Support de la pratique *(pratipatter ādhāraḥ)* du *bodhisattva* selon la doctrine de la Prajñāpāramitā. Et l'école du Vijñānavāda a aussi développé, notamment dans la *Yogācārabhūmi* et dans le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, la théorie du *gotra* qu'on trouve esquissée dans le *Saṃdhinirmocanasūtra;* cette version est plus proche de celle qu'on rencontre dans les traités d'Abhidharma et ne fait pas état de l'indifférenciation ultime et partant de l'universalité du *gotra* de *buddha* avec comme corollaire l'Éveil universel. En revanche, dans l'*Abhisamayālaṃkāra* qui est un exposé systématique de la doctrine de la Prajñāpāramitā, le *gotra* de nature *(prakṛtistha)* est identifié avec le *dharmadhātu* indifférencié ; et à la suite d'un Sūtra comme le *Kāśyapaparivarta* les commentateurs de l'*Abhisamayālaṃkāra* ont

développé la doctrine du *prakṛtisthagotra* qui existe depuis toujours, de par la *dharmatā*, chez tous les êtres animés et leur permet ainsi de devenir des *buddha*. Comme ce *prakṛtisthagotra* est universel, l'Éveil est lui aussi universel. Par ailleurs, selon le *Ratnagotravibhāga*, de même que le *tathāgatagarbha* ou le *dhātu* est la cause *(hetu)* du *buddhatva*, ainsi le *prakṛtisthagotra* devient le *svābhāvikakāya* du *buddha*.

Du fait que le *prakṛtisthagotra* est indifférencié et universel comme le *dharmadhātu* et que le suprême et parfait Éveil est par conséquent lui aussi universel, il résulte que le Véhicule — le Cours *(yāna)* par lequel on s'avance sur la voie de l'Éveil — est unique au point de vue ultime ; du reste le Véhicule est en dernière analyse un facteur cognitif unique correspondant à la Gnose *(jñāna)*. C'est la doctrine bien connue de l'*ekayāna* dont nous étudierons la signification au point de vue du *prakṛtisthagotra* et du *tathāgatagarbha* dans la deuxième partie du présent ouvrage.

Le topique du *tathāgatagarbha* s'inscrit ainsi dans tout un ensemble de problèmes touchant non seulement à l'histoire et à la philosophie du Mahāyāna mais aussi au bouddhisme et à la pensée indienne en général.

Vu la masse énorme des Sūtra et Śāstra où l'on trouve des enseignements sur le *tathāgatagarbha* et les théories apparentées, et étant donné qu'il est matériellement impossible d'analyser ici toute cette vaste littérature, le choix des sources devant servir de base au présent travail pose un problème délicat de méthode.

En prenant pour point de départ les Sūtra, on pourrait analyser les différentes versions de l'enseignement qui s'y rencontrent et essayer de retracer leurs origines et leur développement ; ou bien, en prenant pour base les Śāstra où les doctrines sont exposées d'une façon plus systématique, on pourrait tâcher de faire ressortir leurs formes classiques. Chacun de ces procédés comporte des avantages et des inconvénients ; mais parce que la période de la formation du Mahāyāna, laquelle correspond grosso modo au niveau des Sūtra, est dans l'état actuel des études bouddhiques mal connue et que l'investigation de cette période est par conséquent entourée de très nombreux problèmes philologiques, historiques et doctrinaux presque inexplorés, il a paru préférable d'étudier d'abord l'état classique des doctrines selon les Śāstra fondamentaux. Car en dépit des problèmes épineux qui entourent aussi cette deuxième phase dans l'histoire du Mahāyāna — telle la question de la figure de Maitreya et des ouvrages qui lui sont attribués dans les annales du bouddhisme — le contenu doctrinal ainsi que la teneur de ces Śāstra pour la plupart conservés en sanskrit (à la différence des Sūtra en question dont les versions originales sont perdues) sont relativement mieux fixés. Ensuite, en prenant comme point de repère les principales formes classiques des doctrines telles qu'elles sont exposées dans les Śāstra fondamentaux,

il sera possible de pousser plus loin nos études dans le domaine des Sūtra, où les doctrines ont souvent été présentées au moyen de paraboles et d'images d'interprétation malaisée sous une forme peu systématique et parfois volontairement paradoxale[1].

La littérature tāntrique renferme également des allusions au *tathāgatagarbha* et à la Pensée naturellement lumineuse, et on pourrait même dire que le *Ratnagotravibhāga* et sa Vyākhyā anticipent sur les enseignements de cette littérature ; mais comme ces ouvrages relevant de la méthode des Mantra *(mantranaya)* diffèrent sensiblement quant à leur point de vue doctrinal des textes de la méthode des Sūtra *(sūtranaya)* considérés ici et qu'une étude de leurs enseignements mènerait fort loin et ferait complétement éclater le cadre d'un ouvrage déjà long, nous avons exclu du présent travail le témoignage des Tantra.

Pour la doctrine du *tathāgatagarbha* et du *tathāgatadhātu* nous consulterons donc en premier lieu le *Ratnagotravibhāga* avec son commentaire ; et pour ce qui est de la doctrine du *prakṛtisthagotra* nous considérerons d'abord la doctrine ancienne du Vijñānavāda et ensuite celle des Mādhyamika avec l'*Abhisamayālaṃkāra* et l'*Abhisamayālaṃkārālokā* de Haribhadra[2]. Autour de ces traités fondamentaux s'est constituée une vaste littérature indienne de sous-commentaires et de manuels dont les originaux sanskrits sont pour la plupart perdus et dont les traductions posent de nombreux problèmes philologiques et exégétiques ; nous ne tiendrons compte de ces traités secondaires que dans la mesure où nos autorités tibétaines y renvoient[3].

Le choix des sources tibétaines à utiliser ici ne va pas sans difficultés non plus, car elles sont plus nombreuses et non moins touffues que les sources indiennes ; et bien qu'il eût été très intéressant d'incorporer dans le présent travail un chapitre sur les interprétations proposées par les différentes écoles bouddhiques du Tibet, la place manquait. Au reste, beaucoup de ces ouvrages sont inaccessibles ou inconnus ; et notre choix est donc trop souvent déterminé non pas

(1) Dans un autre ouvrage nous avons traduit plusieurs textes scripturaires relatifs au *tathāgatagarbha* réunis dans le *bDe sñiṅ mdzes rgyan (DzG)*, une anthologie compilée au XIVe siècle par BUSTON, l'un des éditeurs du corpus canonique tibétain ; v. *Le traité sur le Tathāgatagarbha de Bu ston.*

(2) L'*Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā* et la *Vṛtti* de HARIBHADRA sont les bases de la majorité des commentaires tibétains ; comme la *Vṛtti* est un résumé de l'*Abhisamayālaṃkārālokā* nous avons suivi ce dernier ouvrage. Sur les deux commentaires les plus anciens de l'*Abhisamayālaṃkāra* — la *Vṛtti* d'ĀRYA-VIMUKTISENA et le *Vārttika* de BHADANTA-VIMUKTISENA — et sur leur théorie du *gotra*, v. notre article Ārya and Bhadanta Vimuktisena on the Gotra-Theory of the Prajñāpāramitā, *WZKSO* 11-12 (1968, Mélanges E. Frauwallner) p. 303-317.

(3) Sur ces sous-commentaires indiens de la Prajñāpāramitā et de l'*Abhisamayālaṃkāra* v. E. Obermiller, Doctrine of Prajñāpāramitā, *AO* 11 (1932), et E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature* (La Haye, 1960).

L'*Abhisamayālaṃkāra* n'est pas inclus dans le canon chinois et la tradition sino-japonaise n'en tient donc pas compte.

par des considérations d'ordre philosophique et historique mais par des circonstances pratiques. Mais il a heureusement été possible de recueillir et de consulter quelques-unes des sources les plus réputées et les plus importantes sur le *gotra* provenant des commentaires de l'*Abhisamayālaṃkāra* des écoles des Ža lu pa (Bu ston), des Sa skya pa (Roṅ ston), des Jo naṅ pa (Ña dbon), et des dGe lugs pa[1].

Les ouvrages de l'école des dGe lugs pa méritent l'attention puisqu'ils représentent, au point de vue doctrinal aussi bien que chronologique, un prolongement au delà de l'Himālaya de la tradition indienne des Mādhyamika. Nous avons donc traduit d'abord la critique que Tsoṅ kha pa a donnée de la théorie du *gotra* du Vijñānavāda, puis son esquisse de la théorie mādhyamika sur le même sujet. Ensuite nous avons traduit presque entièrement l'exposé qu'un de ses principaux disciples, rGyal tshab Dar ma rin chen, a consacré au *gotra* et à l'*ekayāna* dans son sous-commentaire de l'*Abhisamayālaṃkāra*, le *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*. Le choix de ce dernier ouvrage a été suggéré par le fait que la majorité des manuels *(yig cha)* des séminaires *(grva tshaṅ)* de cette école en dépendent ; c'est le cas notamment pour les manuels des deux séminaires du monastère de 'Bras spuṅs près de lHa sa auxquels nous avons renvoyé dans les notes, c'est-à-dire les Yig cha de Blo gsal gliṅ et de sGo maṅ composés respectivement par Paṇ chen bSod nams grags pa et par 'Jam dbyans bžad pa Ṅag dbaṅ brtson 'grus. De plus, le *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan* résume la doctrine de Tsoṅ kha pa, qui a repris l'exposé de son maître Ña dbon Kun dga' dpal tout en critiquant ses positions doctrinales ; nous avons donc traduit la majeure partie de la section consacrée au *gotra* dans le *Yid kyi mun sel (Ña ṭīk)* de Ña dbon, ainsi qu'une portion de la section sur l'*ekayāna* et l'Éveil universel.

Le choix du *Yid kyi mun sel* s'imposait pour une autre raison encore, car Ña dbon y tente une synthèse intéressante des doctrines du *gotra* et du *tathāgatagarbha*, et il le fait en adoptant les positions des Jo naṅ pa. L'école des Jo naṅ pa présente un intérêt très particulier pour nous puisqu'elle a pris le contrepied de la doctrine des grands traités scolastiques *(rigs tshogs)* de Nāgārjuna et de ses successeurs avec leur doctrine de la Vacuité d'être propre *(svabhāvaśūnyatā)* et a proposé à sa place une doctrine ontologique de tendance substantialiste qui se fonde sur la notion opposée du « Vide de l'autre » *(gžan stoṅ : paradharma-śūnya) ;* selon cette dernière théorie la Réalité absolue est Vide de toutes les choses relatives et hétérogènes par rapport à lui sans être pour autant Vide en soi. A partir du XIVe siècle où vécut son plus grand avocat scolastique, Dol bu pa (ou Dol po pa) Šes rab rgyal mtshan, cette interprétation quasi védāntique de la Réalité absolue fut vigoureusement combattue par la majorité des autres écoles tibétaines, le *bDe sñiṅ mdzes rgyan* de Bu ston étant la première réfutation qui nous soit parvenue. Mais des précurseurs de

(1) Voir la liste des sources tibétaines ci-dessous, p. 22-27.

la doctrine des Jo naṅ pa furent réfutés encore plus tôt par Sa skya paṇḍi ta[1]. La théorie jo naṅ pa de la Réalité absolue et du *tathāgatagarbha* correspond à l'interprétation moniste et substantialiste qu'un lecteur qui s'en tient à la teneur littérale de certains passages des Sūtra enseignant le *tathāgatagarbha* et du *Ratnagotravibhāga* pourrait être tenté de donner de leur doctrine. La position prise par les Jo naṅ pa, fondée qu'elle est à la fois sur le Sūtranaya et sur le Mantranaya du Kālacakra, figure donc comme l'antithèse de celle que devait adopter l'école des dGe lugs pa, qui renouait avec la doctrine de la *svabhāvaśūnyatā* des grands Mādhyamika indiens de Nāgārjuna jusqu'à Candrakīrti et qui distinguait soigneusement entre le Sūtranaya et le Mantranaya (sans nier le moins du monde la validité de ce dernier)[2].

A côté de leurs commentaires de l'*Abhisamayālaṃkāra* qui traitent du *gotra* les docteurs tibétains ont composé des commentaires nombreux et importants du *Ratnagotravibhāga* et de sa doctrine du *tathāgatagarbha*[3]. Nous avons pu consulter l'un des plus anciens, le commentaire écrit par le traducteur de la version courante du *Ratnagotravibhāga*, rṄog lo tsā ba, et l'un des plus détaillés, celui de rGyal tshab rje, ainsi qu'un bref manuel faisant partie du Yig cha de Blo gsal gliṅ composé par bSod nams grags pa. Il faut aussi mentionner les ouvrages des Jo naṅ pa Dol bu pa et Tāranātha, et du rÑiṅ ma pa Mi pham ; le *sDom gsum rab dbye* de Sa skya Paṇḍi ta et le *Kha skoṅ* de Go rams pa bSod nams seṅ ge traitent également du *tathāgatagarbha*, comme le fait le *Thar rgyan* de sGam po pa (Dvags po lha rje). D'un intérêt spécial pour la présente étude sont les ouvrages composés par Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs (dKon mchog bstan pa'i sgron me) qui font partie du *yig cha* de sGo maṅ, dont les deux centres se trouvaient jusqu'à récemment à 'Bras spuṅs (sGo maṅ grva tshaṅ) et à bKra šis 'khyil, la résidence de Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs dans l'A mdo ; les manuels fondamentaux de ce séminaire ayant été composés par 'Jam dbyaṅs bžad pa Ṅag dbaṅ brtson 'grus, l'auteur du sous-commentaire de l'*Abhisamayālaṃkāra* déjà mentionné, les traités de Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs se présentent souvent comme des explications ou des suppléments. Ces ouvrages sont particulièrement intéressants parce qu'ils sont parmi les traités les plus remar-

(1) V. *Le traité sur le Tathāgatagarbha de Bu ston*, Introduction. Le *gžan stoṅ* a été admis aussi par de nombreux Karma pa et par certains rÑiṅ ma pa, mais les sources actuellement à notre disposition ne suffisent pas pour une étude approfondie de ces tendances.

(2) Sur l'histoire de l'école des Jo naṅ pa et la doctrine de leur traité fondamental — le *Ṅes don rgya mtsho* de Dol bu pa — v. notre article dans *JAOS* 83 (1963), p. 73 et suiv., et l'Introduction au traité de Bu ston. Sur la critique faite par les dGe lugs pa de cette école v. On the dGe lugs pa Theory of the Tathāgatagarbha, *Pratidānam* (Mélanges F.B.J. Kuiper, La Haye, 1968), p. 500-509.

(3) Voir la liste de ces ouvrages compilée par A khu Šes rab rgya mtsho dans son *dPe rgyun dkon pa 'ga' žig gi tho yig* (v. Lokesh Chandra, *Materials for a History of Tibetan Literature III*, New Delhi, 1963, p. 522-524, 530, 596).

quables et les plus récents produits par l'école des dGe lugs pa et qu'ils nous permettent de suivre l'évolution du Mādhyamika indo-tibétain jusqu'au début du XIXe siècle, époque où vécut Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs lui-même. Nous avons donc traduit ou résumé plusieurs passages des ouvrages de ce dernier docteur qui ont trait au *gotra*, au *tathāgatagarbha* et au *citta* lumineux.

Mais si nous avons cité ici surtout des sources émanant de l'école des dGe lugs pa, ce n'est pas parce que les autres écoles tibétaines seraient moins importantes, mais parce que les ouvrages des dGe lugs pa ont été accessibles en quantité suffisante pour être étudiés en détail et que nous avons pu bénéficier de l'aide très précieuse apportée par plusieurs savants de cette école qui ont fourni des explications orales.

En somme, dans le présent travail nous avons concentré notre attention sur deux phases de l'évolution de la doctrine classique du *gotra* en étudiant d'abord les premières expressions systématiques qu'en aient données les Śāstra du Mahāyāna et ensuite son aboutissement au Tibet entre 1000 et 1600 ans plus tard. En ce qui concerne le *tathāgatagarbha*, nous avons procédé de même en considérant d'abord le *Ratnagotravibhāga* et sa Vyākhyā qui en donnent le premier exposé systématique, lequel devait toujours être considéré comme autorisé ; en même temps les nombreuses citations scripturaires contenues dans la Vyākhyā fournissent une base pour l'étude de la période des Sūtra. En revanche, l'absence de commentaires indiens postérieurs à la Vyākhyā rend difficile l'étude de l'évolution postérieure de la doctrine, qui doit donc être suivie dans des allusions dispersées dans de très nombreuses sources indiennes et dans les commentaires d'origine tibétaine[1]. Comme notre étude est pour une large part descriptive et doxographique et que nous avons considéré une longue série d'autorités en laissant parler les textes eux-mêmes, les mêmes doctrines ont souvent été discutées à plusieurs reprises ; mais si les répétitions ne sont donc pas rares, il demeure que chaque fois qu'une doctrine est reprise elle l'est à un niveau historique différent et éventuellement sous un éclairage philosophique divergent.

Il faut enfin dire quelques mots au sujet de la forme actuelle de quelques-unes de nos sources les plus anciennes.

Tandis que le texte indien utilisé pour la version tibétaine du *Tathāgatagarbhasūtra* était un ouvrage relativement homogène où l'on a des chances de trouver consignée une des premières expressions scripturaires données par le Mahāyāna à la doctrine de l'Élément spirituel et de l'Éveil universel, une autre source canonique importante, le *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyāniste, semble bien renfermer dans ses versions chinoises et tibétaines des composantes d'origine diverse. En fait, nous connaissons deux recensions distinctes de ce Sūtra qui

(1) Sur l'*Upadeśa* attribué à SAJJANA v. *infra*, p. 35.

diffèrent sensiblement dans leur étendue et leur contenu. L'une de celles-ci, qui fut traduite du sanskrit en tibétain par Jinamitra, Jñānagarbha et Devacandra correspond en gros à la version chinoise en 18 chapitres et six *kiuan* exécutée en 417-418 par Fa-hien et Buddhabhadra (Taishō Issaikyō, nº 376) ; et l'autre, qui fut traduite non du sanskrit mais du chinois par Waṅ phab žun et des collaborateurs tibétains, est sensiblement plus longue et se rapproche de la version chinoise dite du Nord traduite en 421 par Dharmakṣema en 13 chapitres et 40 *kiuan* (Taishō nº 374). Dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* nous avons donc affaire à un Sūtra dont le texte présente une forme complexe[1]. Les autres Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* semblent occuper à ce point de vue une position intermédiaire entre le *Tathāgatagarbhasūtra* bref et homogène et le *Mahāparinirvāṇasūtra* étendu et passablement hétéroclite.

Sous sa forme sanskrite transmise à nous le traité didactique fondamental sur le *tathāgatagarbha* — le *Ratnagotravibhāga* — semble être lui aussi un ouvrage composite[2] ; car un seul et même enseignement est souvent répété dans des vers successifs qui diffèrent soit par le mètre, soit par l'emploi de termes techniques relevant vraisemblablement de traditions apparentées mais indépendantes, soit enfin par le mètre et le vocabulaire ensemble. Par exemple, pour ne parler que du premier chapitre traitant du *tathāgatagarbha*, aux vers 1.96 et suiv. qui se rapportent aux neufs images employées dans le *Tathāgatagarbhasūtra* pour exemplifier l'enseignement selon lequel l'Embryon de *tathāgata* existe chez tous les êtres, la doctrine est d'abord énoncée par deux fois dans une série de strophes jumelées (1.96-126) dont la facture présente des analogies avec le style *kāvya* et où le mètre *śārdūlavikrīḍita* alterne avec l'*upajāti*, le *vaṃśasthavila*, et l'*upendravajra*, puis sous une forme plus technique dans deux *śloka* mémoriaux de type *kārikā* (1.127-128), le vers qui introduit la section (1.95) étant lui aussi un *śloka*.

Comme exemples particulièrement remarquables de variations terminologiques dans des stances successives et parallèles relevons les trois cas suivants. La strophe 1.27 (mètre *śālinī*) apparaît comme une sorte de doublet du *śloka* 1.28, la référence dans ce dernier vers au *sambuddhakāya* étant entièrement conforme à ce qui suit et

(1) V. *A Complete Analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripiṭaka Published by the Otani Daigaku Library, Kyōto* (1931), p. 287-291 ; P. Demiéville, *L'Inde classique* § 2115-2116, et Deux documents de Touen-houang, *Essays in the History of Buddhism* (Mélanges Z. Tsukamoto, Kyōto, 1961), p. 10 n. 53 ; W. Liebenthal, Biography of Chu Tao-sheng, *Mon. Nipponica* 11/3 (1955), p. 84, et World Conception of Chu Tao-sheng, *Mon. Nipponica* 12/1-2 (1956), p. 92, 96.

MM. Demiéville et Liebenthal font remarquer que la doctrine de la possibilité pour les *icchantika* de devenir *buddha* ne figure pas dans la version de Fa-hien.

(2) Par « texte transmis » nous entendons le texte du *Ratnagotravibhāga* édité par E.H. Johnston d'après deux manuscrits, l'un du xe siècle (?) et l'autre du xie (?), et appuyé pour la plupart par la version tibétaine exécutée au xie siècle par rÑog lo tsā ba et conservée dans le bsTan 'gyur.

notamment aux vers 1.145-147 qui font état du *dharmakāya;* par contre, l'allusion dans 1.27 au *buddhajñāna* est assez isolée par rapport à la portion principale du premier chapitre du *Ratnagotravibhāga* (1.27/28 jusqu'à la fin) mais elle reprend ce que dit sur le *tathāgatajñāna* la Vyākhyā 1.25, qui cite à ce propos l'Avataṃsaka. Notons que dans la version tibétaine l'ordre des deux vers est renversé, ce qui pourrait faire penser que le texte de ce passage dans l'original sanskrit utilisé au XIe siècle par rṄog lo tsā ba et son maître Kāśmīrien Sajjana n'était pas le même[1]. — Le *śloka* 1.45 enseigne l'existence du *jinagarbha* (= *tathāgatagarbha*) dans trois conditions d'existence distinctes — les *avasthā* du *sattva* ordinaire, du *bodhisattva*, et du *tathāgata* — alors que le *śloka* 1.48 reprend ce même enseignement tout en substituant *dhātu* pour *jinagarbha;* le mot *(tathāgata)dhātu* est d'ailleurs plus fréquent dans le *Ratnagotravibhāga* et la Vyākhyā que *buddhagarbha* (1.27, 28, 101), *jinagarbha* (1.45, 95) et *tathāgatagarbha* (dans la Vyākhyā seulement). — Le *śloka* 1.41 donne exactement le même enseignement que le *śloka* précédent, sauf que le terme *buddhadhātu* de 1.40 y cède la place au mot *gotra.*

Entre les vers 1.39 et 40 marquant respectivement la fin d'une section (vers synoptique en style « poétique » et en mètre *śālinī*) et le premier vers d'une nouvelle section (style *kārikā* et mètre *śloka*), on observe le phénomène inverse, un seul et même mot y étant pris dans deux sens distincts, voire opposés ; alors qu'au vers 1.39 il est dit que le *bodhisattva* ne va pas à la *nirvṛti* — c'est-à-dire qu'il ne se fixe pas dans l'ataraxie — le vers 1.40 dit que l'existence du *buddhadhātu* est nécessaire pour la résolution relative à la *nirvṛti*, qui équivaut ici au *nirvāṇa.* On peut penser qu'un seul et même auteur original n'aurait pas employé le mot *nirvṛti* dans des vers consécutifs dans deux sens si différents.

Or la Vyākhyā vient appuyer elle-même l'hypothèse selon laquelle tous les vers du texte transmis du *Ratnagotravibhāga* ne formaient pas dès l'origine un ensemble homogène. La portion de ce commentaire qui introduit la neuvième catégorie du premier chapitre (*avataraṇikā* ad 1.52) parle d'une série de 12+1+1 « Śloka » traitant successivement de la condition *(avasthā)* impure du *sattva* ordinaire, de la condition mi-impure et mi-pure du *bodhisattva* et de la condition absolument pure du *buddha.* Cependant, sous cette rubrique le texte actuel du *Ratnagotravibhāga* contient non pas 14 « Śloka » mais, outre le vers 1.51 qui introduit la section, 32 vers ; et de ce fait il apparaît qu'il faut distinguer entre les 14 vers appelés « Śloka » dans l'*avataraṇikā* du vers 1.52 et les autres vers (ceux-ci en *mètre śloka !*). Ainsi, entre les douze « Śloka » 1.52-63 (dont 1.63 n'est pas en mètre *śloka* mais en *upajāti*) traitant de la condition du *sattva* ordinaire et le treizième « Śloka » (1.66, qui lui aussi n'est pas en mètre *śloka* mais

(1) Sur la version chinoise cf. J. TAKASAKI, *A Study on the Ratnagotravibhāga* (Rome, 1966), p. 197 n. 2.

en *praharsiṇī*) traitant de la condition du *bodhisattva* s'insèrent deux vers (1.64-65, mètre *śloka*) qui ne sont pas compris dans le comput de la Vyākhyā ; et pareillement, entre ce dernier « Śloka » et le « Śloka » 1.79 (mètre *vaṃśasthavila*) qui introduit le topique de la condition du *buddha* interviennent 12 vers (1.67-78, mètre *śloka*) qui ne sont pourtant pas comptés comme des Śloka par la Vyākhyā. Il ressort ainsi avec évidence que l'auteur de la Vyākhyā avait devant lui des vers en mètres divers qu'il appelait des Śloka, et qu'il ne faisait pas entrer en ligne de compte de véritables *śloka* qui, dans le texte actuel du *Ratnagotravibhāga*, se présentent comme des explications de ces « Śloka »[1].

Ainsi donc le texte transmis du *Ratnagotravibhāga* a l'aspect d'un ouvrage composite où l'on a incorporé des matériaux tirés de sources diverses, mais dont la doctrine fondamentale est soit identique soit étroitement apparentée. Cette constatation n'est peut-être pas sans importance pour l'interprétation de la tradition qui attribue à Maitreya le *Ratnagotravibhāga* tout en ajoutant que cet ouvrage fut mis par écrit par Asaṅga ; en effet, il semble que ce texte puisse être le résultat d'un processus de composition très complexe.

La question de la rédaction du *Ratnagotravibhāga* se pose en outre quand on considère la transition abrupte, à première vue au moins, entre les vers 1.154-155 traitant de la Réalité *(bhūta)* Vide de toutes les choses hétérogènes mais non Vide de certains *dharma* intrinsèques et inséparables et les deux « Śloka » 1.156-157 (mètre *śārdūlavikrīḍita*) ; le premier de ces « Śloka » relève l'existence apparente d'une contradiction entre l'enseignement relatif à l'Insubstantialité de tout donné notamment dans le deuxième Cycle de la prédication et l'enseignement portant sur le *dhātu* donné dans les Sūtra du troisième et dernier Cycle consacrés au *tathāgatagarbha*, tandis que le second « Śloka » indique la motivation qui a présidé à la prédication du *dhātu*, à savoir l'intention d'éliminer cinq fautes. Or les dix derniers *śloka* du chapitre (1.158-167) décrivant la nature de ces fautes montrent comment l'aspect gnoséologique et sotériologique de l'enseignement relatif au *dhātu* embrasse son côté psychologique et éthique en faisant remarquer que les fautes en question sont l'irréel *(abhūta)* puisqu'elles sont factices *(kṛtrima)* et adventices *(āgantuka)* et que seule l'Insubstantialité des fautes *(doṣanairātmya)* est le réel *(bhūta)*. Ainsi, tandis que le vers 1.157 doit supprimer la contradiction apparente entre deux enseignements notée dans 1.156, le vers 1.158 fait ressortir la connexion étroite entre la valeur éthique et psychologique de l'ensei-

(1) Il n'est pas impossible que certains vers explicatifs aient été ajoutés par l'auteur de la Vyākhyā. Cf. les remarques de Johnston sur le vers 1.132 de son édition, et aussi p. 54 n. 7 où il cite deux vers contenus dans l'un de ses manuscrits et dans la traduction tibétaine mais qui manquent à l'autre manuscrit et à la version chinoise ; Johnston les tient pour des « élargissements » du vers qu'ils suivent.

gnement relatif au *tathāgatagarbha* relevée au vers 1.157 et sa signification gnoséologique et sotériologique traitée aux vers précédents[1].

S'il est probable que quelques-unes au moins de nos sources ne sont pas, sous la forme qu'elles revêtent dans les manuscrits sanskrits ainsi que dans le canon tibétain, des ouvrages composés d'un seul jet par un auteur unique, il demeure que le texte des Śāstra fondamentaux est garanti, depuis une époque remontant au milieu du premier millénaire de l'ère chrétienne, par une longue ligne de commentateurs, ainsi que par des traductions chinoises (sauf pour l'*Abhisamayālaṃkāra* et ses commentaires). Dans ces conditions il paraît utile de prendre ces Śāstra pour base de notre étude, l'essentiel étant qu'ils nous fournissent au moins une version systématique classique et bien attestée des doctrines ; du reste, le fait qu'ils ont été transmis comme des Śāstra homogènes depuis une époque relativement ancienne impose ce devoir à l'historien de la philosophie bouddhique. D'ailleurs, dans certains cas, c'est sans doute seulement après que les différentes formes classiques des doctrines auront été étudiées d'une façon descriptive qu'il sera possible d'amorcer l'étude critique des textes des Sūtra et des Śāstra ; car pour pouvoir distinguer dans ces ouvrages entre des couches littéraires et doctrinales différentes et identifier des interpolations éventuelles il faudra être en état de mettre à contribution à la fois des critères formels relevant de la critique verbale et des indices d'ordre doctrinal, d'autant plus que, dans l'histoire du Mahāyāna où les versions originales indiennes nous sont si souvent inconnues, les critères formels nécessaires pour la critique font parfois entièrement défaut. Par ailleurs, même quand un ouvrage ancien est encore accessible en sanskrit, il l'est normalement dans des manuscrits qui sont postérieurs de plusieurs siècles à sa date de composition et dont le texte peut avoir été entamé par des retouches et des modifications. Au demeurant, même lorsque nous avons la possibilité de comparer un tel texte avec une version chinoise remontant à une époque sensiblement plus ancienne que les manuscrits sanskrits et la version tibétaine, comme il arrive dans le cas du *Ratnagotravibhāga*, des indices d'ordre doctrinal susceptibles d'ajouter leur poids aux critères formels doivent très souvent être pris en considération, car à eux seuls ces derniers ne sauraient guère trancher toutes les questions. Ainsi, en dépit de l'existence d'une version chinoise du *Ratnagotravibhāga* exécutée au début du VIe siècle, et malgré l'importance qu'il convient d'attacher au témoignage de la

(1) Derrière l'aspect éthique de l'enseignement du *tathāgatagarbha*, sur lequel ce passage du *Ratnagotravibhāga* insiste, perce peut-être la notion médicale des *dhātu* « Éléments » ou « Humeurs », le terme d'*āgantu(ka)* étant d'ailleurs courant dans la littérature médicale pour désigner un mal extérieur et accidentel. On connaît l'analogie qui existe dans le bouddhisme entre les maux corporels et spirituels et entre l'hygiène du corps et celle de l'esprit ; v. par exemple le *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyāniste, et le *DzG*, f, 1b-2b ; et *infra*, p. 516 n. 1.

Vyākhyā qui ne compte pas l'ensemble de son texte transmis comme des « Śloka », il ne semble pas qu'on soit encore parvenu à reconstituer son texte originel d'une manière sûre en distinguant des stances originales les vers qui pourraient être de la main d'un compilateur, voire de l'auteur de la Vyākhyā.

Dans l'état actuel des études bouddhiques il paraît donc utile d'étudier au point de vue doxographique et dans leurs grandes lignes les formes classiques des doctrines du *tathāgatagarbha* et du *gotra* en partant des versions connues des grands docteurs de l'Inde et du Tibet, et c'est donc cette tâche que le présent travail se propose d'amorcer. En même temps il convient d'insister sur le caractère forcément préliminaire d'un tel travail qui est parfois à mi-chemin entre la philologie et la philosophie en raison de l'état des sources et de la complexité philosophique du sujet. Malgré ces difficultés, il fallait entreprendre cette étude dans le but de donner un aperçu de la doctrine suivant quelques autorités représentatives en mettant en valeur les sources tibétaines dont l'intérêt pour l'étude de la philosophie bouddhique et partant de la pensée indienne est incontestable, et afin d'attirer l'attention sur l'importance qu'il convient d'attacher à la théorie du *tathāgatagarbha* et de l'Éveil universel dans l'histoire de la philosophie en général.

Durant la préparation de ce travail, j'ai bénéficié du concours précieux de plusieurs savants. La majorité des textes tibétains traduits ou analysés ci-dessous ont été lus avec l'aide de mon ami Vén. Blo bzaṅ 'Jam dpal byams pa rgya mtsho, et divers points difficiles ont été discutés aussi avec mes collaborateurs et amis Vén. Ṅag dbaṅ ñi ma et Vén. Yon tan rgya mtsho. Je leur exprime ici ma vive reconnaissance. Mais je suis seul responsable des traductions et des interprétations et partant des erreurs qui ont pu se glisser dans ce travail —

noṅs na mkhas rnams bzod par mdzod.

Ma vive gratitude va à M. J. Filliozat, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, et directeur de l'École française d'Extrême-Orient ; sans son intérêt sympathique et amical, ce travail n'eût pas vu le jour. Je tiens à remercier aussi tout particulièrement MM. P. Demiéville, R. A. Stein, et A. Bareau pour l'aide qu'ils m'ont généreusement apportée pendant la préparation de ce travail. Enfin il convient de mentionner ici les noms de quelques-uns au moins des autres savants dont les recherches ont ouvert la voie pour la présente étude : L. de La Vallée Poussin et E. Obermiller parmi les fondateurs en Europe des études bouddhiques et, parmi les grands maîtres actuels de ces études, MM. E. Frauwallner et E. Lamotte.

*

Que ceux qui ont rendu possible cette étude veuillent bien trouver ici l'expression et le signe de ma profonde gratitude.

BIBLIOGRAPHIE

I. Liste des Principales Sources Indiennes[1]

Aṅguttaranikāya. Édition de R. Morris et E. Hardy, Pali Text Society, Londres, 1885-1900.

**Aṅgulimālīyasūtra*. Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur, mDo (H), t. ma.

Aṭṭhasālinī. Édition de P. V. Bapat et R. D. Vadekar, Poona, 1942.

Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā. Édition de Izumi, Toganoo et Wogihara, Kyōto, 1917 (cf. *Mahāyānasūtrasaṃgraha I*, édité par P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961, p. 90-92).

Abhidharmakośakārikā de Vasubandhu. Éd. V. V. Gokhale, *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 22 (1946), p. 73-102 ; 23 (1947), p. 12.

**Abhidharmakośabhāṣya* de Vasubandhu. Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur, mDo 'grel (P), t. gu.

Abhidharmakośavyākhyā de Yaśomitra. Éd. N. N. Law et N. Dutt, Calcutta, 1949-1957 (pour les Kośasthāna 1-4) ; éd. U. Wogihara, Tōkyō, 1932-1936 (pour les Kośasthāna suivants).

Abhidharmadīpa et *Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Éd. P. Jaini, Patna, 1959.

Abhidharmasamuccaya d'Asaṅga. Fragments édités par V. V. Gokhale *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 23 (1947), p. 13-38 ; texte reconstitué par P. Pradhan, Santiniketan, 1950.

Abhisamayālaṃkāra attribué à Maitreya. Éd. Th. Stcherbatsky et E. Obermiller, Bibliotheca Buddhica XXIII, Leningrad, 1929.

Abhisamayālaṃkārakārikāvārttika* de Bhadanta-Vimuktisena. Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur, mDo 'grel (P), t. kha (Āryapañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkārakārikāvārttikam)*.

Abhisamayālaṃkāravṛtti d'Ārya-Vimuktisena. Premier Abhisamaya éd. C. Pensa, Rome, 1967. Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur, mDo 'grel (P), t. ka (**Āryapañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkāravṛttiḥ)*.

(1) Les ouvrages dont les titres sont marqués d'un astérisque (*) ne sont pas actuellement accessibles en sanskrit, et c'est donc leurs traductions tibétaines qui ont été consultées.

*Abhisamayālaṃkāranāma-prajñāpāramitopadeśaśāstra-Vṛttiḥ de HARIBHADRA. Édition du séminaire de Se ra Byes (Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ṅag gi bstan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i 'grel ba = 'Grel pa don gsal, « Sphuṭārthā Vṛttiḥ »).

Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā de HARIBHADRA. Éd. U. Wogihara, Tōkyō, 1932-1935 (cf. les éditions de G. Tucci Baroda, 1932, et de P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960).

*Avataṃsaka (Buddhāvataṃsaka). Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur, Phal chen (H), t. ka-cha.

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. Éd. R. Mitra, Calcutta, 1887-1888 (cf. U. Wogihara, *Abhisamayālaṃkārālokā*, Tōkyō, 1932-1935, et P. L. Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Darbhanga, 1960).

Aṣṭādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā (chapitres LV-LXX). Éd. E. Conze Rome, 1962.

Udānavarga. Éd. F. Bernhard, Göttingen, 1965.

*Karmasiddhiprakaraṇa de VASUBANDHU. Traduction tibétaine du bsTan 'gyur éditée par E. Lamotte, *Melanges chinois et bouddhiques* 4 (1935-1936).

Kārikā-Saptati d'ASAṄGA. Éd. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts I*, Rome, 1956.

Kāśyapaparivarta. Éd. A. von Staël-Holstein, Shanghai, 1926.

*Kāśyapaparivartaṭīkā de STHIRAMATI. Traduction tibétaine du bsTan 'gyur éd. par A. von Staël-Holstein, Pékin, 1933.

Gaṇḍavyūha. Éd. D. T. Suzuki et H. Idzumi, Tōkyō, 1949.

*Gūḍhārtha = *Vivṛtagūḍhārthapiṇḍavyākhyā (Don gsaṅ ba rnam par phye ba bsdus te bšad pa) attribuée dans les catalogues du bsTan 'gyur à VASUBANDHU, mais à attribuer peut-être à DAṂṢṬRĀSENA. Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur (P), mDo 'grel, t. li.

*Ghanavyūhasūtra. Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur, mDo (H), t. cha (rGyan stug po bkod pa).

Jātaka. Éd. V. Fausbøll, Pali Text Society, Londres, 1877-1896.

*Jñānālokālaṃkārasūtra. V. *Sarvabuddhaviṣayāvatārajñānālokālaṃkārasūtra*.

*Tathāgatagarbhabhasūtra. Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur, mDo (H), t. ža.

*Tarkajvālā (Madhyamahahṛdayavṛtti°) de BHAVYA (BHĀVAVIVEKA). Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur, mDo 'grel (P), t. dza.

*Tathāgatamahāharuṇānirdeśasūtra. Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur, mDo, (P), t. nu. (Le premier chapitre est intitulé en tibétain rGyan bkod pa žes bya ba 'dus pa'i le'u ; la section suivante contient le *Dhāraṇīśvararājasūtra*).

Triṃśikā de VASUBANDHU. Éd. S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Paris, 1925.

Triṃśikāvijñaptibhāṣya de STHIRAMATI. Éd. S. Lévi avec la *Triṃśikā*.
**Traikālyaparīkṣā* de DIGNĀGA. Traduction tibétaine du bsTan 'gyur éd. par E. Frauwallner, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3 (1959), p. 145-152.
Daśabhūmikasūtra. Éd. J. Rahder, Louvain 1926 ; Ryūkō Kondō, Tōkyō, 1936 *(Daśabhūmīśvaro nāma mahāyānasūtra)*.
Dīghanikāya. Ed. T. W. Rhys Davids et J. E. Carpenter, Pali Text Society, Londres, 1890-1911.
**Dharmadharmatāvibhaṅga* attribué à MAITREYA. Traduction tibétaine éditée avec la *Vṛtti* de VASUBANDHU par J. Nozawa, *Studies in Indology and Buddhology* (Mélanges S. Yamaguchi, Kyōto, 1955), p. 9-49.
**Dharmadhātustotra* de NĀGĀRJUNA. Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur, bsTod tshogs.
**Dhāraṇīśvararājasūtra*. Inclus dans la traduction tibétaine du *Tathāgatamahākaruṇānirdeśasūtra*.
Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā. Version remaniée éditée par N. Dutt, Calcutta Oriental Series XXVIII, Londres, 1934.
Paṭisaṃbhidāmagga. Éd. A. C. Taylor, Pali Text Society, Londres, 1905-1907.
Paramatthadīpanī Udānaṭṭhakathā de DHAMMAPĀLA. Éd. F. W. Wooddward. Pali Text Society, Londres, 1926.
Puggalapaññatti, Éd. R. Morris, Pali Text Society, Londres, 1883.
Prajñāpāramitāpiṇḍārtha(-saṃgraha) de DIGNĀGA. Éd. E. Frauwallner, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3 (1959), p. 140-144.
**Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* de NĀGĀRJUNA. Traduction tibétaine du bsTan 'gyur éd. par L. de La Vallée Poussin, *La théorie des douze causes*, Gand, 1913, p. 122-124.
Pramāṇavārttika de DHARMAKĪRTI. Premier chapitre avec l'Autocommentaire édité par R. Gnoli, Rome, 1960. — Chapitres II-IV édités par R. Sāṅkṛtyāyana, Patna, 1953.
Pramāṇavārttikabhāṣya de PRAJÑĀKARAGUPTA. Éd. R. Sāṅkṛtyāyana, Patna, 1953 (avec le *mūla* des chapitres II-IV).
Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ de CANDRAKĪRTI. Éd. L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, St. Pétersbourg, 1903-1913 (avec les [*Mūla-*] *Madhyamakakārikā* de Nāgārjuna).
*Buddhāvataṃsaka. V. Avataṃsaka.
Bodhicaryāvatāra de ŚĀNTIDEVA. Éd. L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1901-1914.
Bodhicaryāvatārapañjikā de PRAJÑĀKARAMATI. Éd. L. de La Vallée Poussin avec le *Bodhicaryāvatāra*, Calcutta, 1901-1914.
Bodhisattvabhūmi (chapitre XV du *Bahubhūmikavastu de la *Yogācārabhūmi*) d'ASAṄGA (?). Éd. U. Wogihara, Tōkyō, 1930-1936 ; N. Dutt, Patna, 1966.
Majjhimanikāya. Éd. V. Trenckner et R. Chalmers, Pali Text Society, Londres, 1888-1899.

Mañjuśrīnāmasaṃgīti. Éd. Raghu Vīra, Śatapiṭaka XVIII, New Delhi, s. d.

**Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti. Traduction tibétaine *(dBu ma la 'jug pa)* éd. avec l'Autocommentaire par L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IX, St. Pétersbourg, 1912.

Madhyāntavibhāga attribué à Maitreya. Éd. G. N. Nagao, Tōkyō, 1964.

Madhyāntavibhāgabhāṣya de Vasubandhu. Éd. avec le *mūla* par G. N. Nagao, Tōkyō, 1964.

Madhyāntavibhāgaṭīkā de Sthiramati. Éd. S. Yamaguchi, Nagoya, 1943.

**Mahāparinirvāṇasūtra*. Traduction tibétaine du Sūtra mahāyāniste faite sur le sanskrit dans le bKa' 'gyur, mDo (H), t. ña.

— Traduction tibétaine faite sur la version chinoise dans le bKa' 'gyur (H), Myaṅ 'das. t. ka-kha.

**Mahābherīhārakaparivarta-Sūtra*. Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur, mDo (H), t. tsa.

**Mahāyānasaṃgraha* d'Asaṅga. Traduction tibétaine éd. E. Lamotte, Louvain, 1938-1939.

Mahāyānasūtrālaṃkāra attribué à Maitreya. Éd. S. Lévi, Paris, 1907.

(Mahāyāna-)Sūtrālaṃkārabhāṣya attribué à Vasubandhu. Éd. S. Lévi Paris, 1907 (avec le mūla).

Mahāyānottaratantraśāstra. V. *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra.*

(Mūla-)Madhyamakakārikā de Nāgārjuna. Éd. L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca, Buddhica IV, St. Pétersbourg, 1903-1911.

Yogācārabhūmi d'Asaṅga (?). Éd. Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya, Calcutta, 1957 (première partie seulement).

— Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur, mDo 'grel (P), t. dzi.

Ratnaguṇasaṃcayagāthā (Prajñāpāramitā ∾). Éd. E. Obermiller, Bibliotheca Buddhica XXIX, Leningrad, 1937 (cf. aussi l'édition de P. L. Vaidya dans *Mahāyānasūtrasaṃgraha I*, Darbhanga, 1961).

Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra attribué à Maitreya (ou à *Sāramati). Éd. avec la « Vyākhyā » attribuée à Asaṅga par E. H. Johnston, Patna, 1950 (cf. l'édition de Z. Nakamura, Tōkyō, 1961, qui contient le texte sanskrit de Johnston et la traduction chinoise).

Ratnāvalī de Nāgārjuna. Éd. G. Tucci, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1934, p. 307-325, et 1936, p. 237-252, 423-435 (incomplet).

Laṅkāvatārasūtra. Éd. B. Nanjō, Kyōto, 1923.

Vajracchedikā-Prajñāpāramitā. Éd. E. Conze, Rome, 1957.

Viṃśatikā de Vasubandhu. Éd. S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Paris, 1925.

Visuddhimagga de Buddhaghosa. Éd. H. C. Warren et Dharmānanda Kosambi, Cambridge, Mass., 1950.

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā. Éd. Pratāpacandra Ghoṣa, Calcutta 1902 et suiv. (incomplet). Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur.

* *Śatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-Bṛhaṭṭīkā* (attribuée souvent à Vasubandhu, mais peut-être de Daṃṣṭrāsena). Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur mDo 'grel (P), t. pha (= *Yum gsum gnod 'joms*).

Śikṣāsamuccaya de Śāntideva. Éd. C. Bendall, Bibliotheca Buddhica I, St. Pétersburg, 1902.

* *Śrāvakabhūmi* (chapitre XIII du *Bahubhūmikavastu de la *Yogācārabhūmi*) d'Asaṅga. (?) Traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur, mDo 'grel (P), t. vi. (Des portions du texte original sanskrit ont été publiées par A. Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, Berkeley et Los Angeles, 1961).

* *Śrīmāladevīsiṃhanādasūtra*. Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur, dKon brtsegs (H), t. cha ; éd. par K. Tsukinowa (avec le *Ratnacandraparipṛcchāsūtra*), Kyōto, 1940.

Saṃyuttanikāya. Éd. L. Feer, Pali Text Society, Londres. 1884-1898.

Saddhammapakāsinī de Mahānāma (commentaire du *Paṭisambhidāmagga*). Éd. C. V. Joshi, Pali Text Society, Londres, 1933-1947.

Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Éd. U. Wogihara et C. Tsuchida, Tōkyō, 1958.

**Saṃdhinirmocanasūtra*. Traduction tibétaine du bKa' 'gyur éditée par E. Lamotte, Louvain et Paris, 1935.

Saptati d'Asanga. V. *Kārikā-Saptati*.

Saptaśatikā Prajñāramitā. Éd. J. Masuda, *Journal of the Taisho University* 6-7 (1930), p. 185-241, et G. Tucci, *Memorie de la R. Accad. dei Lincei*, Cl. di scienze morali etc., ser. 5a, vol. 17 (Rome, 1923) ; cf. P. L. Vaidya, *Mahāyānasūtrasaṃgraha I*, Darbhanga, 1960, p. 340-351.

Samādhirājasūtra. Éd. N. Dutt, *Gilgit Manuscripts* II/1-3, Śrīnagar et Calcutta, 1941-1954 ; P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961.

**Sarvabuddhaviṣayāvatāra-jñānālokālaṃkārasūtra*. Traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur, mDo (H), t. ga.

Sākārasaṃgrahasūtra et *Sākārasiddhiśāstra* de Jñānaśrīmitra. Éd. Anantlal Thakur, *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, Patna, 1959, p. 367-578.

Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā-Prajñāpāramitāsūtra. Éd. R. Hikata, Fukuoka, 1958 ; P. L. Vaidya, *Mahāyānasūtrasaṃgraha I*, Darbhanga, 1961, p. 1-74.

Saundaranandakāvya d'Aśvaghoṣa. Éd. E. H. Johnston, Londres, 1928.

Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā de Yaśomitra. V. *Abhidharmakośavyākhyā*.

II. Liste des Principales Sources Tibétaines[1].

Kloṅ rdol bla ma Ṅag dbaṅ blo bzaṅ (1719-1805).

gSuṅ 'bum. Édition de lHa sa. Abréviation : *KD*.

mKhas grub rje dGe legs dpal bzaṅ po (1385-1438).

rGyud sde spyi'i rnam par bžag pa rgyas par bšad pa (= rGyud sde spyi rnam). 94 f. (gSuṅ 'bum, édition de lHa sa, t. ña).

Zab mo stoṅ pa ñid kyi de kho na ñid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzaṅ mig 'byed (= *sToṅ thun* [*chen mo*] ; mis par écrit par Žaṅ žuṅ pa sde snod 'dzin pa Chos dbaṅ grags pa'i dpal). 260 f. (gSuṅ 'bum, t. ka).

Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ṅag gi bstan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa don gsal ba'i rnam bšad rtogs par dka' ba'i snaṅ ba (= rTogs dka'i snaṅ ba). 223 f. (gSuṅ 'bum, t. ka).

Guṅ thaṅ dKon mchog bsTan pa'i sgron me dpal bzaṅ po, dit Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs (1762-1823).

'Grel pa don gsal gyi steṅ nas rgyas 'briṅ bsdus gsum mṅon rtogs rgyan rtsa 'grel sogs mdo rgyan sbyar ba'i gzab bšad kyi zin bris sbas don gsal ba'i sgron me (= *'Grel pa'i zin bris ;* noté et rédigé par Sudhīh (= Blo bzaṅ) d'après les explications données à bKra šis 'khyil par Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs). 174 f. (édition du Žol par khaṅ à lHa sa, gSuṅ 'bum, t. ka/4).

bsTan bcos legs par bšad pa'i sñiṅ po las sems tsam skor gyi mchan 'grel rtsom 'phro rnam rig gžuṅ bya'i snaṅ ba (= *Draṅ ṅes mchan*). 76 f. (gSuṅ 'bum, t. kha/5).

Draṅ ṅes rnam 'byed kyi dka' 'grel rtsom 'phro legs bšad sñiṅ po'i yaṅ sñiṅ 161 f. (gSuṅ 'bum, t. kha/4).

bDen bži'i rnam gžag thar 'dod 'jug ṅogs mkhas pa'i dga' ston

(1) Les dates indiquées sont le plus souvent des dates moyennes établies selon des documents qui ne donnent aucune précision sur les mois et les jours. Comme le jour de l'an tibétain tombe normalement deux ou trois mois après le début de l'année européenne, certaines de ces dates sont susceptibles d'être corrigées.

(composé par l'auteur dans sa vingt-sixième année à l'hermitage de Yid dga' chos 'dzin près de bKra šis 'khyil). 19 f. (gSuṅ 'bum, t. kha/6).

Phar phyin skabs daṅ po'i mtha' dpyod kyi mchan 'grel rtsom 'phro (= *Phar phyin mchan 'grel;* notes sur le *sKabs daṅ po'i mtha' dpyod* de 'Jam dbyaṅs bžad pa'i rdo rje rédigées selon des explications données par Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs). 109 f. (gSuṅ 'bum, t. kha/1).

Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rnam par bšad pa mkhas pa'i 'jug ṅogs (composé en 1798 [*sa pho rta*] à dGon luṅ Byams pa gliṅ comme un commentaire du *Yid daṅ kun gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa* de Tsoṅ kha pa), 64 f. (gSuṅ 'bum, t. kha/3).

Go rams pa bSod nams seṅ ge (1429-1489).

sDom pa gsum gyi rab tu dbye ba'i kha skoṅ gži lam 'bras gsum gsal bar byed pa'i legs bšad 'od kyi snaṅ ba (composé en 1748 [*sa pho khyi*] au monastère de rTa nag rin chen rtse Thub bstan rnam par rgyal ba). 31 f.

rGyal tshab Dar ma rin chen, dit rGyal tshab rje (1364-1432).

Theg pa chen po rgyud bla ma'i ṭīkā (= *rGyud bla'i dar ṭīk;* composé à dPal gnas sñiṅ [sic] gi chos grva chen po). 230 f. (gSuṅ 'bum, édition de lHa sa, t. ga). Abréviation : *RGV Dar ṭīk.*

Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ṅag gi bstan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan gyi rtsa ba 'grel pa daṅ bcas pa'i rnam bšad sñiṅ po'i rgyan (= *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan;* composé à 'Brog ri bo che dGe ldan rnam par rgyal ba'i gliṅ). 346 f. (gSuṅ 'bum, t. kha).

'Gos lo tsā ba gŽon nu dpal (1392-1481).

Deb ther sṅon po (composé en 1476-1478). Édition de Kun bde gliṅ. Abréviation : DṄ.

sGam po pa bSod nams rin chen, dit Dvags po lha rje (1079-1153).

Dam chos yid bžin gyi nor bu thar pa rin po che'i rgyan žes bya ba theg pa chen po'i lam gyi rim pa bšad pa (Lam rim thar rgyan ou *Dvags po thar rgyan).* 126 f. Édition de 'Brug yul.

sGra tshad Rin chen rnam rgyal (1318-1388).

De bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan gyi rgyan mkhas pa'i yid 'phrog (= *bDe sñiṅ yaṅ rgyan;* terminé en 1369 [*sa mo bya*] à Ža lu Ri phug). 62 f. (gSuṅ 'bum, édition du Žol par khaṅ à lHa sa, t. sa). Abréviation : *YG.*

Ṅag dban chos grags (1572-1641).

Bod kyi mkhas pa sṅa phyi dag gi grub mtha'i šan 'byed mtha'

dpyod daṅ bcas pa'i 'bel ba'i gtam skyes dpyod ldan mkhas pa'i lus rgyan rin chen mdzes pa'i phra tshom bkod pa (tiré du Pod chen drug gi gtam). 94 f. (édition de sDe dge).

ṄAG DBAṄ DPAL LDAN, dit DPAL LDAN CHOS RJE (1797-).

Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor (= *Grub mtha'i mchan;* notes et discussion sur le *Grub mtha' chen mo* de 'Jam dbyaṅs bžad pa'i rdo rje, composé en 1846 [me rta] à Khu re chen mo [Urga]). 120+116+139 f. (édition de Vārāṇasī).

rṄOG BLO LDAN ŠES RAB, dit rṄOG LO TSĀ BA (1059-1109).

Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa. 66 f. (édition de lHa sa).

CHOS KYI RGYAL MTSHAN (rJE BTSUN ~) (1469-1546).

Kar lan Klu sgrub dgoṅs rgyan. 74 f. (édition du Žol par khaṅ à lHa sa).

CHOS DBAṄ GRAGS PA'I DPAL (ŽAṄ ŽUṄ PA ~) (1404-1469).

Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ṅag gi bstan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan gyi mthar thug pa'i lta ba thal 'gyur du 'grel tshul, gnad don gsal ba'i zla zer (composé à Nags šod rnam rgyal dpal 'bar par l'auteur qui mit par écrit le *sToṅ thun* de mKhas grub rje). 14 f. (dans le gSuṅ 'bum de mKhas grub rje, t. ka).

'JAM DBYAṄS BŽAD PA'I RDO RJE ṄAG DBAṄ BRTSON 'GRUS (1648-1722).

sKabs daṅ po'i mtha' dpyod blo gsal yid gsos, legs bšad dga' ston yid bžin nor bu (Yig cha du sGo maṅ grva tshaṅ de 'Bras spuṅs, premier chapitre [*skabs*= *adhikāra*] de la section du Phar phyin [Prajñāpāramitā]). 218 f. (édition de sGo maṅ).

Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i mtha' dpyod nor bu'i phreṅ mdzes mkhas pa'i mgul rgyan las skabs gñis pa (suite du précédent, contenant le commentaire sur le deuxième chapitre [*skabs* = *adhikāra*] de la section de la Prajñāpāramitā). 32 f. (édition de sGo maṅ).

Don bdun cu'i mtha' dpyod mi pham bla ma'i žal luṅ gsal ba'i legs bšad blo gsal mgul rgyan (= *Don bdun cu*). 20 f. ((édition de sGo maṅ).

Grub mtha'i rnam bšad raṅ gžan grub mtha' kun daṅ zab don mchog tu gsal ba kun bzaṅ žiṅ gi ñi ma luṅ rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skoṅs (= *Grub mtha' chen mo;* terminé en 1699 [sa mo yos]). Édition de Masurī, d'après l'édition de sGo maṅ.

'JAM DBYAṄS BŽAD PA DKON MCHOG 'JIGS MED DBAṄ PO (1728-1791).

Grub mtha'i rnam par bžag pa rin po che'i phreṅ ba (= *Grub mtha' rin chen phreṅ ba).* 25 f. (édition de sGo maṅ).

lTa ba'i gsuṅ mgur gyi 'grel pa tshig gi sgron me (commentaire des

lTa mgur de lCaṅ skya Rol pa'i rdo rje [Ye šes bstan pa'i sgron me, 1717-1786]). 23 f.

Ña dbon Kun dga' dpal (xiv[e] siècle).

bsTan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa daṅ bcas pa'i rgyas 'grel bšad sbyar yid kyi mun sel (= *Ña ṭīk;* ouvrage basé en partie sur le *Luṅ gi sñe ma* de Bu ston et aussi sur les explications de Dol po pa). 306+296f. (édition de bKra šis g-yas su 'khyil ba'i chos grva). Terminé à Sa skya en 1371 (colophon, kha, f. 295 a : ... *ces pa rgyal tshab byams pa mgon po'i gsuṅ rab mṅon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa daṅ bcas pa'i rgyas 'grel bšad sbyar yid kyi mun sel mchan bu daṅ bcas pa 'di ni/ dpal ldan mkhas pa rnams kyi naṅ nas rgyal mtshan gyi rtse mo ltar mtho bar gyur pa'i chos kyi rje thams cad mkhyen pa bu dol gñis la sogs pa'i mkhas pa du ma'i žabs rdul la spyi bos gtugs pa'i blo gsal kun dga' dpal žes bya bas/ gsuṅ rab mtha' dag la blo'i snaṅ ba thob par byas šiṅ/ rgya bod mkhas pa'i grel pa daṅ/ 'grel bšad phal cher la legs par sbyaṅs nas 'dus par byas te mkhas grub rgyun ma chad par byon pa'i chos grva chen po dpal ldan sa skyar lcags mo phag gi lo'i dpyid kyi dus su zla ba gñis lhag tsam la rdzogs par bris pa'o//*).

Tāranātha Kun dga' sñiṅ po (1575-).

dPal gyi byuṅ gnas dam pa'i chos rin po che 'phags pa'i yul du ji ltar dar ba'i tshul gsal bar ston pa dgos 'dod kun 'byuṅ (= *rGya gar chos 'byuṅ;* composé par l'auteur à l'âge de 34 ans, à Brag stod chos kyi pho braṅ). Édition d'A. Schiefner, St. Pétersbourg, 1868.

gŽan stoṅ sñiṅ po. 12 f.

gŽan stoṅ dbu ma'i rgyan. 12 f.

Thu'u bkvan Blo bzaṅ chos kyi ñi ma (1732-1802).

Grub mtha' thams cad kyi khuṅs daṅ 'dod tshul ston pa legs bšad šel gyi me loṅ (*Thu'u bkvan grub mtha';* terminé en 1801-1802). Édition de Vārāṇasī d'après l'édition du Žol par khaṅ. Abréviation : *ThG.*

Dol po pa (ou Dol bu pa) Šes rab rgyal mtshan (1292-1361).

Ri chos ṅes don rgya mtsho žes bya ba mthar thug thun moṅ ma yin pa'i man ṅag. 345 f. (exemplaire incomplet appartenant aux Völkerkundlichen Sammlungen der Stadt Mannheim).

Ri chos ṅes don rgya mtsho'i sa bcad. 11 f. (exemplaire appartenant aux Völkerkundlichen Sammlungen der Stadt Mannheim).

Bu ston Rin chen grub (1290-1364).

De bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan (= *bDe sñiṅ mdzes rgyan;* terminé en 1359). 39 f. (édition du Žol par khaṅ à lHa sa, gSuṅ 'bum, t. va). Abréviation : *DzG.*

De bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i bsdus don rin po che gser gyi lde mig (= *bDe sñiṅ bsdus don*). 5 f. (gSuṅ 'bum, t. dza).

bDe bar gšegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byuṅ gnas gsuṅ rab rin po che'i mdzod (= *Bu ston chos 'byuṅ*). 212 f. (gSuṅ 'bum, t. ya). Abréviation : *BuCh.*

Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ṅag gi bstan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i 'grel pa'i rgya cher bšad pa luṅ gi sñe ma (terminé en 1319 [*sa mo lug*]). 363 f. (gSuṅ 'bum, t. tsha).

BLO BZAṄ RDO RJE (XXe siècle).

Yig rdzus la dpyod pa'i skabs kyi phros don/ dam pa gžan gyi gsuṅ sgros ñuṅ ṅur bkod de bsriṅs pa (présenté par l'auteur à Pha boṅ kha pa [Byams pa bstan 'dzin 'phrin las rgya mtsho]). 56 f.

DBUS PA BLO GSAL (XIVe siècle).

Grub pa'i mtha' rnam par bšad pa'i mdzod (*Blo gsal grub mtha'*; composé à sNar thaṅ chos gra chen po bDe bar gšegs pa'i bka' daṅ/ mkhas pa'i bstan bcos ma lus pa bžugs pa'i gtsug lag khaṅ). 127 f. (édition de sDe dge ; bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient, T 0554).

MI PHAM 'JAM DPAL DGYES PA'I RDO RJE (1846-1912).

bDe gšegs sñiṅ po'i stoṅ thun chen mo seṅ ge'i ṅa ro 19 f.

TSOṄ KHA PA BLO BZAṄ GRAGS PA'I DPAL (1357-1419).

dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bšad pa dGoṅs pa rab gsal. 261 f. (édition de dGa' ldan).

Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ṅag gi bstan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa daṅ bcas pa'i rgya cher bšad pa legs bšad gser gyi phreṅ ba (= *Legs bšad gser* [']*phreṅ;* basé en partie sur le schéma du *Yid kyi mun sel* de Ña dbon, et terminé en 1387 [*rab byuṅ*]). 405+267 f. (gSuṅ 'bum, édition de lHa sa, t. tsa et tsha).

gSuṅ rab kyi draṅ ba daṅ ṅes pa'i don rnam par phye ba gsal bar byed pa legs par bšad pa'i sñiṅ po (= *Legs bšad sñiṅ po*). 114 f. (gSuṅ 'bum, t. pha).

Yid daṅ kun gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa legs par bšad pa'i rgya mtsho. 57 f. (gSuṅ 'bum, t. tsha).

GTSUG LAG PHREṄ BA (DPA' BO ∾) (1504-1566 [*RM*]).

Dam pa'i chos kyi 'khor los bsgyur ba rnams kyi byuṅ ba gsal bar byed pa mKhas pa'i dga' ston (terminé en 1564 [*šiṅ pho byi*]). Édition de Lokeś Candra, New Delhi, 1959 et suiv.

ROṄ STON (chen po) ŚĀKYA RGYAL MTSHAN DPAL BZAṄ PO (Šar rgyal mo roṅ pa ∾) (1367-1449).

Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ṅag gi bstan bcos mṅon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i 'grel pa'i rnam bšad tshig don rab tu gsal

ba (composé à Na lentra'i gtsug lag khaṅ chen po daṅ tshul mtshuṅs pa dpal ldan gSaṅ phu Ne'u thog gi sde chen po). 282 f. (édition de sDe dge ; bibliothèque de l'École Française d'Extrème-Orient, T. 0553).

Šes rab kyi pha rol tu phyin pa ñams su len pa'i lam gyi rim pa. (Colophon : *Šes rab kyi pha rol tu phyin pa'i tshig don la 'chad ñan gyi sgo nas yun riṅ du 'dris par byas bas/ rtse gcig tu sgom par mos pa'i bšes gñen mkhas pa du mas yoṅs su bskul ba'i ṅor/ gžan la phan pa'i lhag bsam rnam par dag pas kun nas bslaṅs te/ mdo rgyud kun gyi gnad ma lus pa khoṅ du chud pa'i spaṅ ba pa/ roṅ ston chen po šes bya kun rig gis bod kyi ri bo rtse lṅa'i mgul du sbyar ba...*) 60 f. (édition de sDe dge ; bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient, T 0556).

SA SKYA PAṆḌI TA KUN DGA' RGYAL MTSHAN (1182-1251).

sDom pa gsum gyi rab tu dbye ba (sDom gsum rab dbye). 50 f.

SUM PA MKHAN PO YE ŠES DPAL 'BYOR (1704-1788).

dPag bsam ljon bzaṅ (terminé en 1748). Édition de Sarat Chandra Das (Calcutta, 1908) et de Lokeś Candra (New Delhi, 1959).

bSOD NAMS GRAGS PA'I DPAL RNAM DPYOD MCHOG GI SDE (PAṆ CHEN bSOD NAMS GRAGS PA) (1478-1554).

Theg pa chen po rgud bla ma'i bstan bcos 'grel pa daṅ bcas pa'i dka' 'grel gnad kyi zla 'od (rGyud bla' ṭik blo) composé en 1540 [*lcags pho byi*] à dGe ldan grur khaṅ [sic]). 42 f. (édition de 'Bras sPom 'bar khams tshan). Abréviation : *RGV Ṭīk blo.*

rNam bšad sñiṅ po'i rgyan gyi don rigs lam bžin du 'chad pa'i yum don yaṅ gsal sgron me (*mTha' dpyod;* Yig cha du Blo gsal gliṅ grva tshaṅ de 'Bras spuṅs, section du Phar phyin [= Prajñāpāramitā]). 189+63+64+43+28 f. (édition de Blo gsal gliṅ).

gSuṅ rab kun gyi draṅ ba daṅ ṅes pa'i don rnam par 'byed pa legs par bšad pa'i sñiṅ po/ brgal lan gyis rnam par 'byed pa utpa la'i 'phreṅ ba. 85 f. (édition de Baksā).

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AA	*Abhisamayālaṃkāra.*
AAĀ	*Abhisamayālaṃkārālokā.*
AK	*Abhidharmakośa.*
AKBh	*Abhidharmakośabhāṣya.*
AKV	*Abhidharmakośavyākhyā.*
AMS	*Aṅgulimālīyasūtra.*
AN	Aṅguttaranikāya.
AS	*Abhidharmasamuccaya.*
BBh	*Bodhisattvabhūmi.*
BCA	*Bodhicaryāvatāra.*
BCAP	*Bodhicaryāvatārapañjikā.*
BuCh	Bu ston chos 'byuṅ.
DhDhV	*Dharmadharmatāvibhaṅga* (ou °*vibhāga*).
DN	Dīghanikāya.
DṄ	*Deb ther sṅon po* de 'Gos lo tsā ba.
DzG	*bDe sñiṅ mdzes rgyan* de Bu ston.
GhV	*Ghanavyūha.*
JĀAS	*Jñānālokālaṃkārasūtra.*
KD	gSuṅ 'bum de Kloṅ rdol bla ma.
KP	*Kāśyapaparivarta.*
KhG	*mKhas pa'i dga' ston* de dPa' bo gTsug lag phreṅ ba.
LAS	*Laṅkāvatārasūtra.*
MAV	*Madhyāntavibhāga.*
MAVBh	*Madhyāntavibhāgabhāṣya.*
MAVṬ	*Madhyāntavibhāgaṭīkā.*
MBhS	*Mahābherīsūtra.*
MMK	*Mūlamadhyamakakārikā.*
MN	Majjhimanikāya.
MPNS	*Mahāparinirvāṇasūtra.*
MS	*Mahāyānasaṃgraha.*
MSA	*Mahāyānasūtrālaṃkāra.*
MSABh	*Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya.*
PSJZ	*dPag bsam ljon bzaṅ* de Sum pa mkhan po.
PV	*Pramāṇavārttika.*
RGV	*Ratnagotravibhāga.*
RGVV	*Ratnagotravibhāga-Vyākhyā.*
RGV Dar ṭīk	*Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i ṭīkā* de rGyal tshab rje.

RGV Ṭīk blo *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos 'grel pa daṅ bcas pa'i dka' 'grel gnad kyi zla 'od* de Paṇ chen bSod nams grags pa.
ŚBh *Śrāvakabhūmi.*
ŚMDSS *Śrīmāladevīsiṃhanādasūtra.*
SDhP *Saddharmapuṇḍarīka.*
SN Saṃyuttanikāya.
SNS *Saṃdhinirmocanasūtra.*
SRS *Samādhirājasūtra.*
TGS *Tathāgatagarbhasūtra.*
ThG *Grub mtha' šel gyi me loṅ* de Thu'u bkvan Blo bzaṅ chos kyi ñi ma.
YBh *Yogācārabhūmi.*

D Édition de sDe dge.
H Édition de lHa sa.
K bKa' 'gyur.
N Édition de sNar thaṅ.
P Édition de Pékin.
T bsTan 'gyur.

INTRODUCTION

La doctrine du *tathāgatagarbha*, l'« Embryon de Tathāgata », apparaît pour la première fois dans un groupe de Sūtra mahāyānistes qui traitent de la possibilité qu'ont tous les êtres animés sans exception d'obtenir l'Éveil suprême du *buddha*. Dans l'état actuel de notre documentation il est difficile de déterminer exactement l'époque où cette doctrine vit le jour pour la première fois ainsi que les dates précises des Sūtra qui l'enseignent[1] ; mais la notion selon laquelle tous les êtres sont habilités à obtenir l'Éveil suprême *(anuttarasamyaksambodhi)*, ou la Gnose *(jñāna)* suprême, est souvent attestée dans des inscriptions à partir de l'époque des Gupta[2].

(1) Voir l'introduction à notre traduction du traité de Bu ston sur la théorie du *tathāgatagarbha*, le *De bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsal žiṅ mdzes par byed pa'i rgyan* ou *bDe gšegs sñiṅ po gsal ba'i rgyan* (titre abrégé : *bDe sñiṅ mdzes rgyan* = *DzG*) : *Le traité sur le Tathāgatagarbha de Bu ston*, et H. Nakamura, Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism, *Acta Asiatica* 7 (1964), p. 49 et suiv. et p. 63 et suiv.

(2) Comparer les formules suivantes attestées dans l'épigraphie : *anena sarvasattvā buddhā bhavantu* (Kaṇheri, ɪvᵉ siècle, écriture brāhmī ; cf. G. Bühler, *Arch. Survey West. India* 5 [1883], nº 9, et H. Lüders, *EI* 10 [1909-1910], nº 992) ; *yad attra puṇyaṃ tad bhavatu sarrvasatvānāṃ anuttarajñānāvāptaye* (Sārnāth, vᵉ siècle, écriture brāhmī ; cf. D. Sahni, *Catalogue of Sarnath Museum*, p. 118-119) ; *bhavatu sarvasatvānāṃ buddhatvāya* (Mathurā, vᵉ s., écriture brāhmī ; cf. *IA* 33 (1904), p. 155 ; *Arch. Survey of India Annual Report* 1909-1910, p. 147) ; *buddhatvaprāptinimittaṃ buddhapratimā* (Jaggayyapeṭa, c. 600 ; cf. J. Burgess, *Buddhist Stupas*, p. 112) ; *buddhatvam abhikāṅkṣatā*... (inscription d'un pélerin princier de Ceylan à Bodh Gayā, vɪᵉ-vɪɪᵉ s. ; cf. A. Bloch, *Arch. Survey India Annual Report*, 1908-1909, p. 156). Voir aussi H. Lüders et K.L. Janert, *Mathurā Inscriptions* (Göttingen, 1961), p. 35, 103, 212 ; à la p. 189 de son livre Lüders parle de la formule *yad atra puṇyaṃ tad bhavatu sarvasatvānām anuttarajñānāvāptaye* comme la forme ordinaire des inscriptions post-kuṣāṇes. Cf. M. Shizutani, Mahāyāna Inscriptions in the Gupta Period, *IBK* 10 (1962), p. 358 et suiv.

Comme un synonyme possible de *tathāgatagarbha* citons le nom Daśabalagarbha (?) « Garbha des dix Forces [du Buddha] » ou « Garbha de celui aux dix Forces » attesté dans une inscription du xɪɪᵉ siècle (?) à Pāhārpur (Somapuravihāra) ; v. K. N. Dikshit, *Excavations at Paharpur, Bengal* (MASI, Delhi, 1938), p. 74-75 : *oṃ ratnatrayapramodena satvānāṃ hitakāṅkṣayā śrī-dasavalagarbhena stambho yaṅ kārito varaḥ;* malheureusement la leçon *dasavala* n'est pas absolument sûre (v. planche LXV dans la publication de Diksit). De plus, étant donné que des noms comme Śrīgarbha et Ajayagarbha sont aussi attestés, il est possible que l'élément *garbha* soit à considérer comme un simple suffixe ou surnom. Il convient aussi de relever à ce propos le nom Tathāgatasara (cf. N. R. Ray, in R. C. Majumdar, *History of Bengal*, I [Dacca, 1943], p. 534 n. 2).

Il existe peut-être un témoignage attestant à une date beaucoup plus ancienne la

Cette doctrine, ainsi que d'autres doctrines étroitement apparentées dont il sera question ci-dessous, est enseignée notamment dans le *Tathāgatagarbhasūtra*, le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*, le *Dhāraṇīśvararājasūtra*, l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, et le *Mahāparinirvāṇasūtra* (mahāyāniste), ainsi que dans l'*Aṅgulimālīyasūtra* et dans le *Mahābherīhārakasūtra*, qui, selon une classification courante dans les traités et les commentaires des docteurs postérieurs, font partie du troisième et dernier Cycle de la prédication du Buddha[1] ; cette prédication est donc souvent censée avoir suivi la prédication des Sūtra relatifs au Śrāvakayāna et au Vinaya qui constituent le premier Cycle et celle des Prajñāpāramitāsūtra dont se compose le deuxième Cycle[2]. Le *Laṅkāvatārasūtra* et le *Ghanavyūha*, qui relèvent également du troisième Cycle de la prédication, traitent eux aussi du *tathāgatagarbha*, mais la version de la doctrine qui s'y trouve exposée diffère sensiblement de celle des autres Sūtra[3] ; ces deux Sūtra n'ont d'ailleurs pas été mentionnés dans le commentaire du *Ratnagotravibhāga*. Par ailleurs, les Sūtra qui viennent d'être énumérés ne constituent pas un groupe entièrement homogène ; et l'*AMS* et le *MBhS* n'ont pas été mentionnés non plus dans la *RGVV*. Parce que ces Sūtra ne pourront pas être examinés en détail dans un travail comme le présent livre qui est consacré essentiellement à l'étude de la doctrine du *tathāgatagarbha* d'après certains Śāstra qui suivent la méthode des Sūtra *(sūtranaya* ou *pāramitānaya)*, et que les textes qui traitent de cette doctrine au point de vue de la méthode des Mantra *(mantranaya)* ne pourraient être étudiés ici non plus sans dépasser les limites imposées ainsi à notre travail, nous devrons nous borner à renvoyer à ce qui a été dit ailleurs à propos de ces Sūtra et des Tantra[4].

Le Śāstra fondamental où cette doctrine se trouve enseignée est le *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantra* et son commentaire (Vyākhyā) dont la traduction chinoise, exécutée par Ratnamati et Bodhiruci, remonte à 511 p. C.[5] Ce Śāstra revêt une importance fondamentale non seulement en raison de son ancienneté relative et de sa valeur doctrinale intrinsèque, mais aussi parce que la *RGVV* cite à l'appui des vers des passages canoniques extraits du *Tathāgata-*

théorie selon laquelle d'autres que le Buddha Śākyamuni peuvent obtenir, pendant ce cycle cosmique, l'Éveil complet, car le roi Devānāmpriya Aśoka dit dans un de ses édits qu'il est « sorti pour l'Éveil » (*nikkhami sambodhi*, etc.) ; mais le sens exact de cette expression demeure malheureusement incertain. V. L. de LA VALLEE POUSSIN, *L'Inde aux temps des Maurya* (Paris, 1930), p. 104-108 ; LIN Li-kouang, *L'aide-mémoire de la Vraie Loi* (Paris, 1949), p. 291 et suiv. ; J. BLOCH, *Les inscriptions d'Aśoka* (Paris, 1950), p. 112.

(1) V. *infra*, p. 55 et suiv.

(2) V. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* 9, p. 203.13 : *dvitīyam... dharmacakrapravartanam.*

(3) V. *infra* p. 35, 403 et suiv.

(4) V. *supra*, p. 31 n. 1.

(5) V. P. DEMIÉVILLE, *L'Inde classique* II (Paris, 1953), § 2146 ; *infra*, p. 443 n. 3 ; *DzG*, Introduction ; J. TAKASAKI, *Study*. p. 7-9 (sur le rôle de Bodhiruci),

garbhasūtra, du *Śrīmālādevīsiṃhanāda*, du *Dhāraṇīśvararāja*, de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa*, du *Jñānālokālaṃkāra*, du *Mahāparinirvāṇa*, et de quelques autres Sūtra[1]. Malgré leur importance le *RGV* et son commentaire ont cependant connu un destin fort étrange puisque la tradition bouddhique de l'Inde semble les avoir virtuellement perdus de vue pendant plusieurs siècles ; et dans la lignée de transmission de ce Śāstra mentionnée dans les sources tibétaines, un laps de temps très considérable sépare l'auteur du *RGV* (IIIe ou IVe s. ?[2]) de Maitrīpāda, le maître qui passe pour avoir réintroduit son étude au XIe siècle[3]. Par conséquent, si l'existence de ce traité antérieurement au début du VIe siècle n'avait pas été confirmée par la traduction chinoise, on aurait pu être tenté de le placer sensiblement plus tard dans l'histoire du bouddhisme étant donné qu'il présente certaines analogies remarquables à la fois avec le Vedānta et avec des idées caractéristiques des Tantra bouddhiques.

Le canon chinois contient par ailleurs quelques textes non scripturaires relativement anciens qui font état de la théorie du *tathāgatagarbha* et des doctrines apparentées, les mieux connus étant le *Ta tch'eng k'i sin louen* attribué à Aśvaghoṣa, le *Dharmadhātunirviśeṣaśāstra* attribué à Kien-houei (*Sāramati/Sthiramati), le *Mahāyānāvatāra* attribué à Kien-yi, et le *Fo sing louen*. Parmi ces ouvrages, le premier — le **Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* dont les traductions sont attribuées à Paramārtha et à Śikṣānanda — est considéré comme un apocryphe n'ayant rien à voir avec Aśvaghoṣa[4] ; mais sa doctrine (ainsi que celle des ouvrages de Kien-yi et de Kien-houei qui vécurent, selon la tradition, le premier dans les 600 ans et le second dans les 700 ans après le Nirvāṇa) est assez proche de celle du *RGV*[5]. Quant au *Fo sing louen (*Buddhagotraśāstra?)* attribué traditionnellement à Vasubandhu, on sait maintenant qu'il consiste en partie en une paraphrase annotée du *RGV* par Paramārtha[6].

Il est ainsi établi que dès le VIe siècle le *RGV* fut connu de plusieurs

(1) Voir la liste des sources à la p. 121 de l'édition du *RGV* par E. H. JOHNSTON. Cf. E. OBERMILLER, Sublime Science of Maitreya, *AO* 9 (1931), p. 89-92, et *DzG*, Introduction. — Notons que la tradition chinoise fait état souvent d'encore d'autres sources.

(2) M. E. FRAUWALLNER attribue le *RGV* à SĀRAMĀTI, qu'il place vers l'an 250 (*Die Philosophie des Buddhismus* [Berlin, 1956], p. 255).

(3) V. *infra*, p. 36 et suiv.

(4) V. W. LIEBENTHAL, New Light on the Mahāyāna-Śraddhotpāda Śāstra, *TP* 46 (1958), p. 155-216 ; et P. DEMIÉVILLE, *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen* (BMFJ 11/2, Tōkyō, 1929) ; *Annuaire du Collège de France*, 1955, p. 237 ; *L'Inde classique*, § 2148.

(5) V. N. PÉRI, A propos de la date de Vasubandhu, *BEFEO* 1911, p. 348 et suiv. ; P. DEMIÉVILLE, *BEFEO* 1924, p. 53 ; E. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 92-93.

(6) V. M. HATTORI, Busshō-ron no ichikōsatsu, *Bukkyō Shigaku* 4/3-4 (1950) (et le résumé de J. W. de JONG, *Revue bibliographique de sinologie* 2 (1956), ne 584).

maîtres indiens travaillant en Chine, dont Ratnamati et Bodhiruci (arrivés tous les deux en 508 à Lo-yang) et Paramārtha (ca. 500-569)[1].

Pour ce qui est des traités indiens, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* présente certaines analogies avec le *RGV*, et ses stances 9.15 et 9.37 sont citées dans la *RGVV*[2]. En effet, abstraction faite du *RGV* lui-même et des sources chinoises qui viennent d'être mentionnées, *MSA* 9.37

sarveṣām aviśiṣṭâpi tathatā śuddhim āgatā/
tathāgatatvaṃ tasmāc ca tadgarbhāḥ sarvadehinaḥ//

semble être le seul vers dans tous les traités anciens conservés en sanskrit à faire allusion au *garbha*, ce vers étant à rapprocher de *RGV* 1.27-28. Encore faut-il noter que la *RGVV* le met en relation avec la notion de l'Ainsité *(tathatā)* omniprésente exposée au vers 1.148 du *RGV;* en outre, il ne semble pas être question ici de l'« Embryon de *tathāgata* » proprement dit (le *tathāgatagarbhaḥ*, à analyser comme un *tatpuruṣa*) mais d'un *garbha* consistant en la *tathatā (tathāgatagarbhāḥ).*[3] — De toute façon le *tathāgatagarbha* est inconnu tant au *Madhyāntavibhāga* et au *Dharmadharmatāvibhāga* qu'aux *Mūlamadhyamakakārikā* et aux autres traités anciens du Madhyamaka conservés en sanskrit. En revanche, la théorie du *gotra* exposée dans l'*Abhisamayālaṃkāra* est proche de celle du *tathāgatagarbha.*

En outre, la théorie de la luminosité naturelle *(prakṛtiprabhāsvaratā)* de la Pensée *(citta)*, laquelle figure comme un précurseur important de la doctrine du *tathāgatagarbha* et continue de jouer un rôle de premier plan dans les ouvrages qui y sont consacrés, est déjà connue du canon pāli ; et elle est ensuite attestée dans de nombreux Sūtra mahāyānistes ainsi que dans toute une série de Śāstra comme le *MSA* et le *RGV*[4].

Le Bhāṣya du *MAV*, qui est attribué à Vasubandhu, ne mentionne pas non plus le *tathāgatagarbha*, alors que le Bhāṣya du *MSA*, qui pourrait être du même auteur, n'y fait allusion que dans l'explication du vers 9.37 déjà cité. D'autre part, le fait que Sthiramati (VIe siècle) cite dans sa Ṭīkā du *MAV* (1.7) le vers

nâpaneyam ataḥ kiṃcit prakṣept[avyam na kiṃ cana/
draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate]//

qui se trouve dans le *RGV* (1.154) ne saurait, à lui seul, rien prouver concernant ce dernier traité et son importance pour les Vijñānavādin

(1) Le problème connexe de KIEN-YI et KIEN-HOUEI, qui auraient vécu 300 et 200 ans avant Vasubandhu, est plus complexe. Voir en dernier E. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 92 n., et *infra*, p. 41-42.

(2) Comparer aussi dans le *MSA* la notion du *dhātu* et de la *dhātupuṣṭi* avec les parallèles dans le *RGV* (voir plus loin). La théorie du *gotra* exposée dans le *MSA* semble au contraire s'écarter très sensiblement de la doctrine des traités sur le *tathāgatagarbha* comme la *RGVV*, ainsi qu'on le verra plus loin.

(3) V. *infra*, p. 276-278, 507 et suiv.

(4) Voir la Quatrième Partie du présent ouvrage.

du VIe siècle puisque ce même vers est aussi attesté, avec de légères variantes, dans d'autres textes bouddhiques et qu'on ne peut donc pas conclure que Sthiramati l'a nécessairement emprunté au *RGV*.

Du côté des Mādhyamika Candrakīrti a, il est vrai, renvoyé à la version de la doctrine du *tathāgatagarbha* attestée dans le *Laṅkāvatārasūtra*[1]; mais il passe sous silence la théorie telle qu'elle est exposée non seulement dans le *RGV* et la *RGVV* mais aussi dans leurs sources scripturaires. Or, la version de la doctrine mentionnée dans le *Laṅkāvatāra* et le *Ghanavyūha* est, ainsi qu'on l'a déjà relevé, très spéciale et diffère de celle du *RGV* et des textes associés puisque le *tathāgatagarbha* y est identifié à l'*ālayavijñāna* et que le *Laṅkāvatāra* ajoute que l'enseignement portant sur lui est un expédient employé intentionnellement par le Buddha pour attirer des personnes attachées à l'idée de l'*ātman* des hétérodoxes *(tīrthakara)*, qui auraient peur de son enseignement véritable relatif à l'Insubstantialité *(nairātmya)*[2]. Le fait que le *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti ne fasse allusion qu'à cette forme très spéciale de la doctrine tenue pour intentionnelle parce qu'elle évoque l'*ātmavāda* des *tīrthakara* est donc très remarquable[3].

A partir du XIe siècle on trouve dans les sources sanskrites des références plus nombreuses au *RGV*, qui est parfois mentionné comme un des Cinq Enseignements de Maitreya. Ainsi Jñānaśrīmitra y renvoie souvent dans son *Sākārasiddhiśāstra;* et dans sa *Pañjikā* du *Bodhicaryāvatāra* (9.42) Prajñākaramati cite un vers du *RGV* (5.18).

De plus, c'est au XIe siècle que vécut Sajjana, l'auteur du seul sous-commentaire indien connu du *RGV*, l'*Upadeśa*[4]. Et c'est aussi par ce docteur kāśmīrien que passe la lignée des maîtres qui ont transmis ce traité au Tibet, son disciple rṄog lo tsā ba (1059-1109) ayant exécuté avec lui au Kaśmīr la traduction tibétaine du *RGV* qui devait devenir classique, et qui fut incluse dans le bsTan 'gyur. Il se peut que ce Sajjana soit identique au Sajjanānanda qui incita Kṣemendra à écrire sa *Bodhisattvāvadānakalpalatā* (voir Prologue, *śloka* 5) ; mais la version tibétaine de cet ouvrage traduit ce nom par

(1) Voir l'autocommentaire de CANDRAKĪRTI à son *Madhyamakāvatāra* 6. 95. Cf. *DzG*, Introduction.

(2) *LAS* 2, p. 77-79. V. *DzG*, f. 21a et suiv.

(3) Pourtant CANDRAKĪRTI cite lui-même le *Dharaṇīśvararājaparipṛcchāsūtra* (inclus dans le *Tathāgatamahākaruṇānirdeśasūtra*) qui parle du *dhātu* naturellement lumineux *(prakṛtiprabhāsvara)* dont la souillure n'est qu'adventice *(āgantuka)* (autocommentaire du *Madhyamakāvatāra*, p. 377). Or, ce *dhātu* est équivalent au *tathāgatagarbha*.

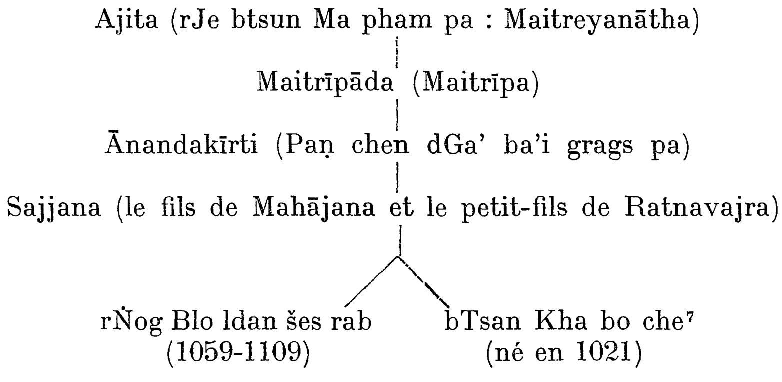
BHĀVAVIVEKA mentionne le *tathāgatagarbha* dans sa *Tarkajvālā* et parle des controverses qu'il a suscitées à cause de sa similitude apparente avec la doctrine de l'*ātman* (f. 169a).

(4) V. E. H. JOHNSTON, *Ratnagotravibhāga* (Patna, 1950), Introduction, p. VI (qui écrit Satyajñāna) ; G. TUCCI, *Minor Tibetan Texts*, II (Rome, 1958), p. XI.

Sur SAJJANA (ou Sañjana), fils de MAHĀJANA et petit-fils de RATNAVAJRA, v. *DN*, kha, f. 4 b ; ca, f. 37 b ; cha, f. 7 b et suiv. ; TĀRANĀTHA, *rGya gar chos 'byuṅ*, p. 183 ; P. CORDIER, *Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale*, III, p. 304,429.

l'équivalent dGa' ba'i grags pa (= Ānandakīrti ?)[1]. Sajjana eut aussi d'autres disciples tibétains dont un des plus importants fut bTsan Kha bo che (né en 1021)[2]. Suivant le *Deb ther sṅon po* de 'Gos lo tsā ba gŽon nu dpal, bTsan se rendit au Kaśmīr en même temps que rṄog après le concile religieux tenu en 1076 par le roi rTse lde[3] ; il demanda à Sajjana des instructions *(gdams pa)* sur les Cinq Enseignements de Maitreya et fut envoyé par lui au *lo tsā ba* gZu dGa' ba'i rdo rje (Ānandavajra), un maître connu pour avoir composé un manuel sur le *RGV*, qui lui communiqua les instructions qu'il souhaitait recevoir. bTsan rentra au Tibet avant rṄog (donc avant 1092[4]) et transmit l'enseignement de Maitreya à plusieurs *kalyāṇamitra*[5].

La lignée *(paramparā)* des maîtres qui ont transmis le *RGV* et le *DhDhV* serait donc la suivante[6] :



(1) dGa' ba'i grags pa est le nom du maître de Sajjana. Voir ci-dessous.

(2) V. *DṄ*, cha, f. 9b-10a, et kha, f. 5a. Il fut un disciple *(mkhan bu)* de Gra pa mṄon šes, qui fonda Gra thaṅ en 1081 et mourut en 1090 (suivant le *Re'u mig* de Sum pa mkhan po).

(3) *DṄ*, kha, f. 4b ; ca, f. 37a-b ; cha, f. 1b.

(4) Selon le *DṄ* (ga, f. 38b) il rentra au Tibet vers 1086.

(5) *D,Ṅ* kha, f. 4b ; cha, f. 10a. — Selon le *DṄ* il exista aussi un commentaire du *RGV* qui suivait la méthode de bTsan, ce traité étant caractérisé par le fait qu'il ajoutait des instructions pratiques *(man ṅag ñams len)* à l'explication *(bšad pa)*. Les maîtres de l'école de bTsan enseignaient que, comme la Nature lumineuse de la Pensée est le *tathāgatagarbha*, cette cause *(rgyu)* de l'Éveil est aussi une semence active (*sems kyi raṅ bžin 'od gsal ba bde bar gšegs pa'i sñiṅ po yin pas / de saṅs rgyas kyi rgyu yaṅ gruṅ po bžed; DṄ*, cha, f. 10a7). (Comparer le *ThG*, chapitre sur les Sa skya pa, f. 15b.) Pour une critique de la théorie selon laquelle le *tathāgatagarbha* est une cause productive *(kāraṇa)* ou une semence *(bīja)* voir ci-dessous, p. 118 n. 2, 295.

L'auteur du *DṄ* souligne le fait que la méthode de bTsan différait de celle de rṄog Lo tsā ba (cha, f. 9b). Et les avocats de la théorie du *gžan stoṅ* — les Jo naṅ pa, ainsi que des Karma pa et certains rÑiṅ ma pa — se réclament de bTsan et de gZu (v. Koṅ sprul Yon tan rgya mtsho, *gŽan stoṅ lta khrid*, f. 26).

(6) Voir Sum pa mkhan po, *dPag bsam ljon bzaṅ*, p. 141.

(7) Dans son *Zab mo gžan stoṅ dbu ma'i brgyud 'debs* Tāranātha donne la lignée suivante : Gaṅga Maitri > dGa' ba grags pa (Ānandakīrti) > Kha che ba (« Le Kāśmīrien ») 'Byuṅ gnas ži ba > le brâhmane Sajjana > dGa' ba'i rdo rje (Ānandavajra) > Kha bo che Dri med šes rab, etc. — L'identité de 'Byuṅ gnas ži ba (Ākara-śānti ?) est incertaine ; cf. le nom Ži ba 'byuṅ gnas mentionné par Tsoṅ kha pa (*Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 17b).

Selon le *Deb ther sṅon po*, la première traduction tibétaine du *RGV* fut celle d'Atīśa et de Nag tsho[1], et la même chronique précise qu'Atīsa reçut le *RGV* de Maitrīpa. Cette information a pourtant été mise en doute par Paṇ chen bSod nams grags pa, qui dit qu'il est difficile de croire qu'Atīsa ait été le disciple de ce maître[2]. Tāranātha nous dit qu'Atīśa eut pour maître Jñānaśrīmitra du Gauḍa[3] ; or il est probable que ce dernier est l'auteur du *Sākārasiddhiśāstra* déjà mentionné qui renvoie souvent au *RGV* et à d'autres enseignements de Maitreya[4].

Selon le *Deb ther sṅon po* il existait encore deux autres traductions du texte et du commentaire du *RGV*, l'une due à Pa tshab lo tsā ba Ñi ma grags (né en 1055) et l'autre à Yar kluṅs lo tsā ba, ainsi qu'une traduction du Grantha *(gžuṅ)* seul par Jo naṅ lo tsā ba (cha, f. 10b) ; la même autorité ajoute que c'est grâce à Kun mkhyen Jo naṅ pa, c'est-à-dire à Dol bu pa Šes rab rgyal mtshan (1292-1361), que le *RGV* a été ensuite beaucoup étudié dans les provinces de gTsaṅ et dBus (f. 10b4). Le *Deb ther sṅon po* dit enfin que Mar pa lo tsā ba était censé avoir traduit tous les cinq Enseignements de Maitreya (f. 10b). Aucune de ces dernières traductions du *RGV* n'a cependant été incluse dans le bsTan 'gyur, où l'on ne trouve que la version exécutée par rṄog lo tsā ba, qui fut en outre l'un des premiers commentateurs tibétains de ce traité.

Selon la tradition relative au *RGV* rapportée par gŽon nu dpal, l'auteur du *Deb ther sṅon po*, ce traité fut temporairement perdu dans une région au moins de l'Inde et ne fut retrouvé qu'au XIe siècle par Maitrīpa[5]. Comme gŽon nu dpal appartenait à l'école des bKa' brgyud pa, qui considèrent Maitrīpāda comme un de leurs grands

(1) *DṄ*, ca, f. 14b-15a ; cha, f. 10b.

(2) *RGV Ṭīk blo*, f. 2b. En effet, selon le *bKa' babs bdun ldan* de TĀRANĀTHA, Atīśa expulsa Maitrīpa du couvent de Vikramaśīla parce que ce dernier avait adopté des pratiques contraires au Vinaya (p. 8). TĀRANĀTHA dit ailleurs que Maitrīpa fut un successeur d'Atīśa (*rGya gar chos 'byuṅ*, p. 184-188).

(3) *rGya gar chos 'byuṅ*, p. 183 ; cf. p. 188.

(4) ANANTLAL THAKUR, l'éditeur de la *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, estime que l'auteur de ce traité n'est pas Jñānaśrī(bhadra) du Kaśmīr (l'auteur d'une *Pramāṇaviniścayaṭīkā*), mais Jñānaśrīmitra du Gauḍa, qu'il situe dans la première moitié du XIe siècle (v. l'Introduction à son édition, p. 1-2). Cf. Y. KAJIYAMA, *An Introduction to Buddhist Philosophy* (Kyōto, 1966), p. 7-10. (Mais Jñānaśrī a été situé ca. 925 par E. FRAUWALLNER, qui place son disciple Ratnakīrti, qui serait un contemporain d'Udayana, vers 950 (*WZKM* 38 [1932], p. 229-234) ; voir aussi G. TUCCI, *Indo-Tibetica*, II, p. 51 et 73, sur Jñānaśrī du Kaśmīr.)

V. *DṄ*, kha, f. 2a, et ja, f. 10b (où il est dit que Jñānaśrīmitra fut un contemporain à Vikramaśīla de Ratnākaraśānti, Nāropā, et Prajñākaramati) ; PADMA DKAR PO, *'Brug pa chos 'byuṅ*, f. 83 et 106 (cité pat TUCCI, *op. cit.*, p. 38) ; *dPag bsam ljon bzaṅ*, p. 118.

(5) Maitrīpa naquit en 1007 ou 1010 selon le *DṄ* (da, f. 2a-b). Voir *ThG*, chapitre sur les bKa' brgyud pa, f. 15a, qui relie sa tradition à celle de Khro phu ba. Cf. *dPag bsam ljon bzaṅ*, p. 119. — Maitrī fut le disciple de Ratnākaraśānti (v. TĀRANĀTHA, *Zab mo gžan stoṅ dbu ma'i brgyud 'debs; rGya gar chos 'byuṅ*, p. 184 ; et *bKa' babs bdun ldan*, p. 8). Dans certaines sources il est identifié avec Advayavajra. Maitrīgupta = Advayavajra (= Maitrīpāda ?) aurait été le disciple, à Vikramaśīla, de Jñānaśrīmitra, selon le document

maîtres, il est possible que la tradition qu'il mentionne, et qui remonte à bTsan Kha bo che lui-même, ait été conservée surtout par son école. Aux termes de cette tradition, à un certain moment le *RGV* et le *DhDhV* ne furent plus connus des érudits. Puis un jour Maitrīpa (Maitrīpāda) vit un rayon lumineux sortir d'une fissure dans le mur d'un *stūpa* à l'intérieur duquel il aperçut des manuscrits qui se trouvèrent être le *RGV* et le *DhDhV;* et sur ces entrefaites il adressa une prière à Ajita (Maitreya) qui apparut ensuite devant lui et lui communiqua les deux ouvrages. Plus tard, après les avoir reçus de son maître Matrīpa, Ānandakīrti (dGa' ba'i grags pa) se rendit au Kaśmīr, ou Sajjana (connu aussi comme Sañjana) les reçut à son tour et en fit des copies. Parmi les personnes qui eurent alors communication de ces copies et des instructions afférentes le *Deb ther sṅon po* mentionne en particulier Jñānaśrī.

Ainsi, dans ce récit, Maitrīpa, le maître qui récupéra le *RGV* et le *DhDhV*, figure comme une sorte de sosie de Maitreya(nātha), qui est traditionnellement considéré comme leur auteur, les noms que portent ces deux personnages étant d'ailleurs plus ou moins synonymes. Le *Deb ther sṅon po* ne nous dit pas pour combien de temps le *RGV* était tombé en désuétude avant d'être retrouvé par Maitrīpa, ni dans quel pays était situé le *stūpa* dans lequel il le découvrit ; de toute façon il ne semble pas que ce fût le Kaśmīr parce que, selon le même récit, Ānandakīrti ne s'y rendit qu'après avoir reçu les deux traités de son maître. On ne sait pas non plus si le Jñānaśrī qui reçut le *RGV* de Sajjana est Jñānaśrī(mitra) du Gauḍa, l'auteur probable du *Sākārasiddhiśāstra*, ou Jñānaśrī(bhadra) du Kaśmīr, ou encore un autre Jñānaśrī. Quoi qu'il en soit, il est au moins certain qu'à partir du XIe siècle au plus tard le Kaśmīr était un grand centre de l'étude et de la diffusion du *RGV;* et, ainsi que nous venons de le voir, c'est de ce pays qu'il fut introduit au Tibet par les disciples de Sajjana. D'autre part, on sait que, dès une époque ancienne, les religieux du Kaśmīr avait la coutume de se placer sous la protection de Maitreya, qu'ils considéraient comme leur inspirateur[1].

gŽon nu dpal fait remarquer en outre que l'*Abhisamayālaṃkā-rālokā* de Haribhadra et d'autres ouvrages du même genre ne font pas allusion au *RGV*, tandis que le *MSA* y est cité, et cela malgré le fait que la doctrine du *gotra* de l'*Abhisamayālaṃkāra* soit comparable avec la doctrine du *gotra* et du *tathāgatagarbha* exposée dans le *RGV*. Cette circonstance — qui peut s'expliquer à la lumière de l'histoire

édité par G. Tucci (*JASB* 26 [1930], p. 152) et par S. Lévi (*BSOS* 6 [1930-32], p. 423) ; mais ce même document précise que Jñānaśrīmitra fut un contemporain de Ratnākaraśānti. Maitrī(gupta) aurait aussi été le disciple de Śāvari, un disciple d'Ārya-Nāgārjuna (v. *bKa' babs bdun ldan*, p. 8).

Sur la doctrine de Maitrīpa (= Advayavajra) v. rJe btsun Chos kyi rgyal mtshan, *Klu sgrub dgoṅs rgyan*, f. 21b.

(1) Voir P. Demiéville, La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa, *BEFEO* 1954, p. 376 et suiv.

de Maitrīpāda — a conduit l'auteur du *Deb ther sňon po* à conclure que les deux textes *(ma = ma phyi)* en question — le *RGV* et le *DhDhV* — ont du être retrouvés après une période où ils furent inaccessibles à de nombreux savants[1]. D'ailleurs, l'hypothèse d'une perte temporaire des deux traités se trouve peut-être étayée par le fait que ni le *RGV* ni le *DhDhV* ne figurent dans le *lDan dkar ma*, le catalogue des textes conservés au début du IXe siècle au palais royal tibétain de sToṅ thaṅ ldan dkar, alors que les trois autres Enseignements de Maitreya — le *MSA*, le *MAV* et l'*AA* — y figurent déjà.

En somme, au dire de gŽon nu dpal, c'est grâce à Maitrīpāda que le *RGV* connut une nouvelle diffusion d'abord en Inde et ensuite au Tibet. Et étant donné que des textes sacrés sont souvent déposés comme des *dhātu* dans les *stūpa*, la tradition selon laquelle ce traité fut découvert dans un tel monument n'a en soi rien d'invraisemblable.

Étroitement liée qu'elle est à la question plus générale des Cinq Enseignements de Maitreya et de l'identité de ce Maitreya, la question du *RGV* et de son auteur s'inscrit dans tout un complexe de problèmes historiques et doctrinaux qui sont parmi les plus épineux dans l'histoire du bouddhisme. Il faudra donc en dire quelques mots ici tout en limitant notre enquête principalement à l'examen du témoignage de quelques autorités de la tradition indo-tibétaine, et sans prétendre épuiser le sujet ni apporter une solution définitive à ces problèmes. Une solution ne sera d'ailleurs possible qu'après que les Cinq Enseignements avec leurs commentaires indiens et les traditions exégétiques chinoise et tibétaine auront fait l'objet d'études historiques et doctrinales approfondies ; les remarques suivantes visent donc surtout à rappeler les données principales du problème afin de placer dans son contexte historique la doctrine du *tathāgatagarbha*, qui est un des enseignements principaux du *RGV*.

D'après une tradition acceptée par plusieurs autorités indiennes et tibétaines, les Cinq Enseignements de Maitreya *(byams chos sde lṅa)* sont le *Mahāyānasūtrālaṃkāra (MSA)*, le *Madhyāntavibhāga (MAV)*, le *Dharmadharmatāvibhāga (DhDhV)*, l'*Abhisamayālaṃkāra (AA)*, et l'*Uttaratantra (RGV)*[2]. Tous ces traités ne fournissent cependant pas eux-mêmes des indications explicites et décisives sur leur auteur, et les opinions des autorités anciennes et modernes ont par conséquent divergé sensiblement à ce sujet. Considérons les cinq traités en question à tour de rôle.

(1) *DŇ*, cha, f. 10b2-3. — De plus, si HARIBHADRA avait connu le *RGV*, on peut penser qu'il l'aurait cité dans sa discussion de la question de savoir si ASAṄGA avait réellement accepté le *triyāna* ou l'*ekayāna* (*AAĀ* 2. 1 ; voir la deuxième partie du présent ouvrage.) — Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 5a.

(2) Sur les Cinq Enseignements de Maitreya selon la tradition tibétaine, voir *BuCh*, f. 103b7 et suiv. (traduction d'OBERMILLER, II, p. 137) et f. 20 b (I, p. 53) avec 19b (I, p. 51) ; *KhG*, tsa, f. 17a-b ; *Legs bšad gser phreṅ* de Tsoṅ kha pa, I, f. 15b3 et suiv. ; *rGya gar chos 'byuṅ de* Tāranātha, p. 87.

1° Dans le colophon du texte sanskrit publié par S. Lévi, le *MSA* est attribué à un certain Bodhisattva Vyavadātasamaya (l'équivalent tibétain de ce nom, rTogs pa rnam par byaṅ ba, se trouvant dans la traduction du bsTan 'gyur) ; mais ce nom, qui semble être inconnu par ailleurs, a l'air d'être une simple épithète. Selon la tradition tibétaine, Byams pa mgon po (Maitreyanātha) est l'auteur des kārikā, et cette attribution paraît être appuyée par Jñānaśrīmitra. L'auteur du *Bhāṣya*, dont le nom n'est pas mentionné dans le colophon du texte sanskrit, serait Vasubandhu. Quoique ces attributions soient attestées aussi bien en Chine qu'en Inde et au Tibet, Lévi ne les a pas admises, et il a préféré assigner non seulement le *Bhāṣya* mais aussi les *kārikā* à Asaṅga sur la foi d'une tradition sino-indienne rapportée par Li Pai-yao et censée remonter à Prabhākaramitra, l'auteur de la traduction chinoise du *MSA* (première moitié du VIIe siècle). L'attribution admise par Lévi a été contestée notamment par H. Ui, qui a soutenu que la phrase en cause de Li Pai-yao, laquelle se trouve dans sa préface à la traduction de Prabhākaramitra et sur laquelle Lévi s'est fondé, ne doit pas nécessairement s'entendre au sens que Lévi lui a donné. On peut, il est vrai, considérer que l'attribution en question a été appuyée aussi par Houei-tchao (mort en 714) ; mais dans un autre passage ce dernier a attribué les *kārikā* à Maitreya et leur commentaire à Vasubandhu[1]. C'est d'ailleurs ce qu'avaient déjà fait avant lui deux grands disciples de Hiuan-tsang, K'ouei-ki (632-682) et Yuan-ts'ö (613-696)[2] ; et Hiuan-tsang (ca. 602-664) lui-même a affirmé que les enseignements furent communiqués à Asaṅga par Maitreya au ciel des Tuṣita, mais selon lui il n'y eut que trois textes, la *Yogācārabhūmi*, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* et le *Madhyāntavibhāga*[3]. En revanche, environ cinquante ans plus tard, Yi-tsing (635-713) a parlé des « huit branches » d'Asaṅga[4] et a ajouté qu'Asaṅga reçut aussi les *kārikā* de la *Saptati* de Maitreya au Tuṣita.[5]

2° Le *MAV* est attribué à Maitreya par la tradition chinoise aussi bien que par la tradition tibétaine. Selon son colophon sanskrit le commentaire est de Vasubandhu.

3° Le *DhDhV* est attribué à Maitreya dans la version tibétaine en prose exécutée par Śāntibhadra et par Tshul khrims rgyal ba (et revue par le Kāśmīrien Parahita et dGa' rdor = gZu dGa' ba'i

(1) Voir H. Ui, On the Author of the Mahāyānasūtrālaṃkāra, *ZII* 6 (1928) p. 221. Houei-tchao fut un disciple de K'ouei-ki et le deuxième patriarche de l'école du *fa siang*.

(2) Voir H. Ui, *ibid.*, p. 215-225 ; Maitreya as an Historical Personage, *Indian Studies in Honor of Lanman* (Cambridge, Mass., 1929), p. 98-99. Cf. T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels* (London, 1904), I, p. 357.

(3) Watters, *op. cit.*, I, p. 355-358 ; cf. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I, p. 10.

(4) Voir S. Lévi, *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*, II (Paris, 1911), Introduction, p. *7. La liste des huit Śāstra d'Asaṅga donnée par Yi-tsing, *Record of the Buddhist Religion*, traduction de J. Takakusu (Oxford, 1896), p. 186, est passablement mystérieuse et contient des traités de Vasubandhu ; cf. H. Ui, ZII 6 (1928), p. 217.

(5) Voir G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, I, p. 11 et 30 n. 1 ; H. Ui, *op. cit.*, p. 216-217. Sur la *Saptati* voir plus loin, p. 68-69.

rdo rje [?]), et à Maitreyanātha dans la version en vers exécutée par Mahājana[1] et Seṅ ge rgyal mtshan. C'est le seul des Cinq Enseignements dont l'original sanskrit n'ait pas été publié ; il n'en existe pas de traduction chinoise. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, ce traité manque dans le *lDan dkar ma.*

4o L'*AA* soulève des problèmes aussi difficiles que le *MSA* et le *RGV*. Il n'en existe pas de traduction dans le canon chinois ; et c'est aussi le seul des Cinq Enseignements sur lequel aucun commentaire attribué à Asaṅga ou à Vasubandhu n'a été conservé[2], la tradition exégétique relative à ce traité telle qu'elle est connue de nos sources ne remontant qu'à Ārya-Vimuktisena[3]. En outre, sa doctrine s'écarte assez sensiblement de celle du *MSA*, du *MAV* et du *DhDhV*, et on estime généralement qu'il relève du Mādhyamika ; cependant il en existe aussi des commentaires plus tardifs de tendance vijñānavāda[4]. Le colophon du texte sanskrit de l'*AA* édité par T. Stcherbatsky et E. Obermiller indique qu'il est un ouvrage d'Ārya-Maitreya ; et bien que la traduction tibétaine ne donne pas de renseignement sur l'auteur, la tradition tibétaine l'attribue à bCom ldan 'das Byams pa mgon po (Bhagavat Maitreyanātha).

5o Dans l'édition procurée par E. H. Johnston du texte sanskrit du *RGV* et de la *RGVV* attribuée à Asaṅga, on ne trouve aucun nom d'auteur ; mais un rouleau de la collection A. Stein provenant du Turkestan attribue le *mūla* au Bodhisattva Maitreya[5]. Dans l'introduction de son édition Johnston s'est néanmoins prononcé en faveur d'un certain Sthiramati identique au *Sāramati de la tradition chinoise. Au contraire, dans sa traduction anglaise de la version tibétaine E. Obermiller a attribué le *mūla* aussi bien que le commentaire à Asaṅga[6].

Selon un ouvrage (Taishō, no 1838) de Fa-tsang (VIIe siècle) un certain Kien-houei — ou, en transcription chinoise du sanskrit, So-lo-mo-ti (*Sāramati) — qui naquit dans une feuille *kṣatriya* de

(1) Un certain MAHĀJANA est connu comme le traducteur, avec MAR PA, du *Putralekha* de SAJJANA (P. CORDIER, *Catalogue*, III, p. 429) et d'un Stotra de RATNAVAJRA (II, p. 52-53 ; cf. III, p. 223). Sans doute faut-il le distinguer de MAHĀJANA, le père de SAJJANA (*supra*, p. 35 n. 4) ; il fut un contemporain de PARAHITABHADRA (*DṄ*, kha, f. 11b ; cf. ca, f. 37b).

(2) Voir ci-dessous, p. 44.

(3) Sur ĀRYA-VIMUKTISENA voir *BuCh*, f. 111a (II, p. 115) ; *rGya gar chos 'byuṅ*, p. 107-108 ; et notre article sur le *gotra* dans *WZKSO* 12-13 (Festschrift E. Frauwallner), p. 303-317.

(4) Voir TSOṄ KHA PA, *Legs bšad gser phreṅ* I, f. 16b4 (sur VASUBANDHU et ASAṄGA), 17a2 (sur DHARMAKĪRTIŚRĪ [gSER GLIṄ PA], JÑĀNĀKARA et BUDDHAŚRĪ), 17b4, etc. ; et *infra*, p. 65, 124-125.

(5) V. H. W. BAILEY et E. H. JOHNSTON, A Fragment of the Uttaratantra in Sanskrit, *BSOS* 8 (1935-37), p. 77-89.

(6) Dans les catalogues et éditions chinois l'*Uttaratantra* est anonyme ; voir LA VALLÉE POUSSIN, *MCB* 1 (1931-32), p. 406, et J. TAKASAKI, *Study on the Ratnagotravibhāga* (Rome, 1966), p. 9.

l'Inde centrale et vécut dans les 700 ans après le Nirvāṇa[1] fut l'auteur du *RGV* ainsi que du **Dharmadhātunirviśeṣaśāstra* (traduit pour la première fois en chinois en 691 par Devaprajñā, Taishō n° 1626-1627)[2] ; ainsi qu'on l'a relevé plus haut, la doctrine du *Ta-tch'eng k'i sin louen (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra)* se rattache à son école[3]. Johnston a conclu que ce Sthiramati/*Sāramati[4] appartenait à une branche de l'école mādhyamika qui professait une doctrine plus évoluée que le Madhyamaka de Nāgārjuna et comportait des anticipations du Vijñānavāda.

L'attribution suggérée par Johnston a été approuvée par plusieurs historiens de la philosophie bouddhique. Mais Johnston est en même temps allé encore plus loin en identifiant son Sthiramati au Sthiramati (Blo brtan) qui est l'auteur de la Ṭīkā *(rGya cher 'grel pa)* du *Kāśyapaparivarta* conservée en chinois et en tibétain[5]. Cette identification est cependant particulièrement malencontreuse puisque Johnston tenait son Sthiramati pour un pré-Vijñānavādin très proche du Madhyamaka ; or il est certain que le commentaire du *Kāśyapaparivarta* est l'ouvrage d'un maître qui connaissait, et acceptait pour son propre compte, les doctrines du Vijñānavāda. Il est par conséquent probable que son auteur fut Sthiramati, le Vijñānavādin bien connu de Valabhī qui vécut au VIe siècle ; en tout cas il est à peu près certain que ce commentaire du *Kāśyapaparivarta* n'a pu être composé par *Sāramati/*Sthitamati/Sthiramati, l'auteur des ouvrages précités[6].

Suivant la tradition bouddhique les Enseignements de Maitreya furent composés dans des conditions très particulières.

Dans la stance liminaire de son Bhāṣya du *MAV* Vasubandhu distingue explicitement entre l'auteur proprement dit du Śāstra et la personne qui l'a promulgué ; et dans sa Ṭīkā sur le même ouvrage Sthiramati précise que l'auteur ne fut autre que le Bodhisattva Ārya-Maitreya alors que le promulgateur fut l'Ācārya ou l'Ārya

(1) Voir en dernier E. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 92-93.

(2) Cf. S. LÉVI, *BEFEO* 1903, p. 47 ; N. PÉRI, *BEFEO* 1911, p. 350 ; E. H. JOHNSTON, *BSOS* 8, p. 79-82 ; P. DEMIÉVILLE, *BEFEO* 1924, p. 53-63 ; H. UI, *ZII* 6 (1928), p. 222 n. 4 ; L. de LA VALLEE POUSSIN, *MCB* 1, p. 406-407 ; J. TAKASAKI, *Study*, p. 45. — Non seulement FA-TSANG (Taishō 1838) mais aussi YUAN-TS'Ö parle de *SĀRAMATI comme l'auteur du *RGV* (voir H. UI, *Studies in Honor of Lanman*, p. 100, et *ZII* 6, p. 219 et 222 ; DEMIÉVILLE, *loc. cit.*, p. 53).

(3) V. *supra*, p. 33.

(4) Johnston a exprimé l'opinion que le nom *SĀRAMATI est une corruption de STHIRAMATI (*BSOS* 8, p. 81).

(5) Voir l'introduction de son édition du *RGV*, p. X-XI.

(6) Récemment A. WAYMAN a repris cette idée malencontreuse (*Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, p. 37). Il existe pourtant plusieurs objections à cette hypothèse dont la principale vient d'être mentionnée.

Dans *BSOS* 8, p. 82, JOHNSTON a aussi proposé d'attribuer le *Mahāyānāvatāra* (Taishō 1634) à ce même SĀRAMATI/STHIRAMATI. Cependant, le *MSA* de Maitreya est cité dans ce texte (voir H. UI, *ZII* 6, p. 219, et *Studies in Honor of Lanman*, p. 101, qui situe le *Mahāyānavatāra* vers 425) ; Johnston considérait (p. 74) néanmoins que la référence au *MSA* n'est qu'une interpolation. (Cf. PÉRI, *BEFEO* 1911, p. 348 et suiv.).

Asaṅga[1]. Par ailleurs, un récit relatant comment l'*AA* fut communiqué à Ārya-Asaṅga se trouve dans l'*AAĀ*. Dans cet ouvrage Haribhadra écrit qu'Asaṅga fut très troublé lorsque, malgré ses efforts fervents, il était incapable d'approfondir le sens et de résoudre les difficultés de la Prajñāpāramitā, et qu'il invoqua à plusieurs reprises Bhagavat Maitreya, lequel lui vint en aide, lui expliqua la Prajñāpāramitā et composa l'*AA* qui devait lui servir de guide pour comprendre sa doctrine[2]. Ce commentaire de l'*AA* ne fait cependant pas état de cinq traités, le nombre classique des Enseignements de Maitreya, et il ne fait qu'expliquer comment le texte de base qu'il commente fut communiqué à Asaṅga par Maitreya[3].

La même histoire est mentionnée sous une forme plus élaborée dans les Chos 'byuṅ de Bu ston (1290-1364), de dPa' bo gTsug lag phreṅ ba (1504-1566) et de Tāranātha (né en 1575), qui font allusion aussi à d'autres textes communiqués à Asaṅga lors de son séjour au ciel des Tuṣita, le paradis de Maitreya. Ainsi Bu ston écrit que, après avoir écouté la prédication de la Prajñāpāramitā, de la *Yogācārabhūmi*[4], et d'autres Sūtra du Mahāyāna chez les Tuṣita, Asaṅga supplia Maitreya de composer un traité qui exposât leur portée ; et c'est alors que Maitreya lui communiqua les *Cinq* Enseignements[5]. Bu ston fait remarquer qu'il faut comprendre que le séjour d'Asaṅga chez les Tuṣita dura un seul instant des dieux *(lha'i dro skad gcig*, f. 104b1), ce qui signifie sans doute qu'il reçut une révélation extratemporelle ; et dans son *Luṅ gi sñe ma* Bu ston ajoute qu'Asaṅga entendit le Prajñāpāramitāsūtra *(yum gyi mdo)* ainsi que les Enseignements de Maitreya au moyen du super-savoir *(abhijñā)* de l'ouïe divine (*lha'i rna ba'i mṅon šes la sogs pas gsan nas ;* f. 11a). Dans la suite de son récit Bu ston dit que, après son retour dans le monde des hommes, Asaṅga rédigea, ou mit par écrit *(yi ger bkod pa)*, les Cinq Enseignements que Maitreya lui eut communiqués (*BuCh*, f. 104b7). Et la même autorité précise dans un autre endroit (*BuCh*, f. 21a4) que l'*AA* fut ajouté aux quatre Enseignements (le *MSA*, le *MAV*, le *DhDhV*, et le *RGV*) ; en fait, l'*AA* n'a pas été rangé dans le bsTan 'gyur avec ces quatre ouvrages mais avec les traités sur la Prajñāpā-

(1) V. *infra*, p. 52.

(2) *AAĀ* 1.38 (p. 75). Cf. la *Vṛtti* de Haribhadra, f. 1.

(3) Sur le témoignage des commentaires du *MAV* voir plus loin, p. 52 ; et pour d'autres témoignages anciens voir P. Demiéville, *BEFEO* 1954, p. 384. Dans son *Legs bšad gser phreṅ* Tsoṅ kha pa écrit (f. 16a1) : *rje btsun gyis thogs med kyi don du mṅon rtogs rgyan la sogs pa rnams mdzad par mkhas pa rnams la grags te,* « Il est connu des savants que Bhadanta [Maitreya] composa l'*AA, etc.* pour Asaṅga ». Cf. *Ña ṭīk*, I, f. 176.

(4) Comme il est dit ici qu'Asaṅga reçut la *YBh* de Maitreya (cf. *KhG*, tsa, f. 17a), cette information semble concorder avec la tradition chinoise selon laquelle ce traité est de Maitreya (cf. P. Demiéville, *BEFEO* 1954, p. 376, 380-81).

(5) *BuCh*, f. 104b. — Dans une autre section de son *Chos 'byuṅ* (f. 20b) Bu ston rapporte que, selon certaines autorités, le *MSA* et le *MAV* relèvent de l'Abhidharma, le *RGV* et le *DhDhV* relèvent du Sūtrapiṭaka, et l'*AA* relève du Vinaya ; mais il ne tient pas cette classification pour bien fondée.

ramitā (voir *BuCh*, f. 20b, 157a6 et 161a), et la même classification à part de l'*AA* se rencontre d'ailleurs déjà dans le *lDan dkar ma*.

Selon Bu ston, Asaṅga fut l'auteur d'un *Tattvaviniścaya (De ñid rnam ṅes)*, où il commenta le sens de l'*AA* et de la Prajñāpāramitā[1], mais cet ouvrage n'a pas été conservé ; il composa également la *Vyākhyā* du *RGV*, un commentaire du *Saṃdhinirmocanasūtra*, et quelques autres ouvrages[2]. Enfin, dans le chapitre de son *Chos 'byuṅ* où il traite de la littérature des Vijñānavādin, Bu ston écrit qu'Asaṅga est l'auteur de la *Yogācārabhūmi* en cinq parties[3] ainsi que des deux Śāstra résumés *(sdom)* — l'*Abhidharmasamuccaya* qui a trait aux trois *yāna*, et le *Mahāyānasaṃgraha* qui fournit un aperçu des doctrines du seul Mahāyāna (*BuCh*, f. 20b3).

Bu ston (*BuCh*, f. 104b2) et Tsoṅ kha pa (*Legs bšad gser phreṅ*, I. f. 16a) ont relevé en outre l'opinion d'Abhayākaragupta selon laquelle Maitreya, qui est d'ailleurs connu comme un *saṃgītikāra*[4], composa l'*AA* après un concile *(saṃgīti)* pour le profit des personnes incapables de comprendre le sens difficile et profond des Prajñāpāramitā ; suivant Abhayākaragupta, la tradition rapportée par Haribhadra selon laquelle Maitreya composa l'*AA* à la demande d'Asaṅga est par conséquent erronée puisque ce traité fut composé bien avant, lors d'un recensement de la doctrine suivant le Nirvāṇa du Buddha. Mais cette opinion a été rejetée par Bu ston et Tsoṅ kha pa.

Une relation presque identique à celle de Bu ston est donnée par dPa' bo gTsug lag phreṅ ba dans son *mKhas pa'i dga' ston* (tsa, f. 17a) qui mentionne non seulement l'opinion selon laquelle les Cinq Enseignements furent composés par Maitreya à la demande d'Asaṅga, mais aussi l'opinion d'Abhayākaragupta sur la composition antérieure de ce texte lors d'une *saṃgīti*. dPa' bo gtsug lag ajoute que certains « Anciens » *(sṅa rabs pa)* estimaient que l'ensemble des vingt traités associés avec Maitreya *(byams pa daṅ 'brel ba'i chos ñi šu)* ont été tous composés par Maitreya lui-même[5] ; ainsi, suivant cette opinion, Maitreya composa les cinq sections de la *Yogācārabhūmi*, les deux *Résumés* (*sdom*, c'est-à-dire l'*AS* et le *MS*) d'Asaṅga, et les huit

(1) Le *mot tattvaviniścaya* se trouve dans l'*AAĀ*, au vers 3 de l'introduction, mais il n'est pas certain qu'il s'agisse là d'un nom d'ouvrage. Dans son *Luṅ gi sñe ma* (f. 11a6) Bu ston écrit que c'est un traité du Cittamātra qui ne distingue pas entre les huit chapitres *(skabs)* du *mūla* (!) ; voir aussi *BuCh*, f. 105a1 (II, p. 140). Tsoṅ kha pa discute la question dans son *Legs bšad gser phreṅ* (I, f. 16b2) et dans son *Legs bšad sñiṅ po* (f. 20a-b) ; cf. notre article sur le *gotra* dans *WZKSO* 12-13 (1968) (Festschrift E. Frauwallner), p. 304-305.

Dans sa traduction du *rGya gar chos 'byuṅ* Schiefner a fait dire à Tāranātha que l'*AA* est un ouvrage d'Asaṅga (p. 112) ; mais le texte porte (p. 88 = f. 55a de l'édition de sDe dge) : *der byams pa'i chos lṅa yaṅ yi ger bkod/ mṅon pa kun las btus daṅ/ theg pa pa chen po bsdus pa daṅ/ sa sde lṅa daṅ/ mṅon par rtogs pa'i rgyan gyi rnam par bšad pa la sogs pa bstan bcos phal cher mdzad/*

(2) Remarquons que le *BuCh* ne mentionne pas la *Saptati*. Sur le commentaire du *Saṃdhinirmocanasūtra*, v. *infra*, p. 70 n. 2.

(3) Cf. *supra*, p. 43 n. 4.

(4) *BuCh*, f. 90b 3-6 (II, p. 101).

(5) Voir *BuCh*, f. 22a4 (I, p. 57) ; *KD*, tha, f. 9a1 ; et *infra*, p. 64.

Prakaraṇa de Vasubandhu. Cette opinion est à rapprocher de celle de Ratnākaraśānti, qui considéra que l'*AS* fut composé par Maitreya (*KhG*, tsa, f. 17a). dPa' bo gtsug lag ajoute ensuite qu'après son retour dans le monde des hommes le Maître (Asaṅga) mit par écrit les Cinq Enseignements de Maitreya et composa pour sa part un commentaire de l'*AA* (le *Tattvaviniścaya*), le commentaire du *RGV* (la *RGVV*), un commentaire du *Saṃdhinirmocanasūtra*, la *Yogācārabhūmi*, le *Mahāyānasaṃgraha*, et l'*Abhidharmasamuccaya*, et qu'il inaugura ainsi la tradition de la « pratique large » (*rgya chen spyod pa'i śiṅ rta'i srol thog mar phye*, f. 17b). dPa' bo gtsug lag estime de son côté que le séjour d'Asaṅga chez les Tuṣita eut lieu sous le signe d'un *adhiṣṭhāna (byin rlabs)* ou « résolution déterminante », terme qui peut servir à noter l'inspiration[1].

En dépit du fait qu'il n'existe en chinois que trois de ces cinq Enseignements, il est remarquable que la tradition chinoise fasse état elle aussi de cinq enseignements communiqués par Maitreya[2]. Ainsi un texte des T'ang, le *Yu-k'ie louen ki* de Touen-louen, énumère les cinq traités suivants : le *MSA*, le *MAV*, le *Fen pie yu-k'ie louen* (ou **Yogavibhaṅgaśāstra*, perdu[3]), le *Yogācārabhūmiśāstra* de Maitreya-Asaṅga, et le *Vajracchedikāsūtraśāstra* (Taishō, nº 1510).[4] En outre, tandis que la tradition tibétaine fait allusion à vingt traités associés avec Maitreya, la même autorité chinoise parle de onze Śāstra — la *Yogācārabhūmi* et les dix « Śāstra branches » — plus trois ouvrages de Vasubandhu traduits par Hiuan-tsang ; ainsi cette autorité tient tous les autres textes — le *MSA* et le *MAV* aussi bien que le *MS* et l'*AS* — pour de simples commentaires de la *Yogācārabhūmi* de Maitreya-Asaṅga. Si la tradition chinoise considère le dernier ouvrage comme un traité de Maitreya, certaines sources tibétaines connaissent elles aussi, ainsi que nous l'avons déjà vu, une tradition selon laquelle Asaṅga en entendit la prédication au Tuṣita ; les Tibétains n'estiment pourtant pas que la *Yogācārabhūmi* puisse être comparée aux Cinq Enseignements puisqu'elle est d'une facture entièrement différente et qu'elle contient, tout comme l'*Abhidharmasamuccaya*, des matériaux relevant du Śrāvakayāna. Ainsi donc, selon des traditions très répandues dans le temps et l'espace, un groupe d'au moins Cinq Enseignements est associé avec le nom de Maitreya, Asaṅga n'ayant fait

(1) Cf. *BuCh*, f. 16a1-3 (I, p. 41) ; *Abhidharmakośa* 7. 51-52 (et les remarques de La Vallee Poussin, *L'Abhidharmakośa*, V, p. 119 et 210 n. 2).

(2) Voir D. Shimaji et P. Demiéville, Historique du système Vijñaptimātra, in S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du systéme Vijñaptimātra* (Paris, 1932), p. 33, qui renvoient au *Yu-k'ie louen ki* de Touen-louen (cf. aussi H. Ui, *ZII* 6, p. 221 sur Touen-louen) ; E. Conze, *Prajñāpāramitā Literature*, p. 100 n. 10.

(3) Cf. H. Ui, *ZII* 6, p. 221 n. 6.

(4) Il est curieux de noter que mGon po skyabs enregistre dans son *rGya nag chos 'byuṅ* (édition de sDe dge, f. 100a) une traduction du *byams chos sde lṅa* en 100 *bam po* comme existant dans le canon chinois ! — Sur le commentaire de la *Vajracchedikā-prajñāpāramitā*, v. *infra*, p. 68-69.

que les mettre par écrit sous l'inspiration de son maître céleste résidant au ciel Tuṣita.

Il se peut que quelques-unes des divergences, en principe fondamentales, entre les traditions tibétaine et chinoise au sujet de l'auteur du *RGV* soient plus apparentes que réelles.

Jusqu'ici on a le plus souvent procédé en supposant que la tradition indo-tibétaine qui tient Maitreya pour l'auteur de ce traité est entièrement contraire à la tradition sino-indienne sur *Sāramati. Cependant, ne serait-il pas également possible de considérer le nom Sāramati — de même que le nom Vyavadātasamaya dans le colophon du *MSA* — comme une épithète de Maitreya[1] ? En effet, dans le *Maitreyaprasthānasūtra*, Blo gros brtan po (= Sthiramati, ou quelque non synonyme comme Dṛḍhamati) a été effectivement mentionné comme l'appellation sous laquelle Maitreya était connu dans une existence antérieure[2]. Si le nom *Sāramati mentionné par Fa-tsang et d'autres autorités pouvait alors être considéré comme une épithète de Maitreya, la divergence entre la tradition rapportée par les docteurs chinois et la tradition indo-tibétaine ne serait plus irréductible.

En ce qui concerne Kien-houei (= *Sāramati)[3], selon le commentaire du *Saṃdhinirmocanasūtra* par Yuan-ts'ö ce maître se rallia à l'interprétation qu'un certain Nāgasena avait donnée de la *bhūtatathatā;* ce Nāgasena, l'auteur d'un *Trikāyaśāstra*, « exposait que dans le fruit de Buddha il n'y a que véritable identité *(bhūtatathatā)* et sagesse de véritable identité *(bhūtatathatābodhi)*, sans aucune qualité constituée par des particularités *(lakṣaṇa)* grossières telles que la forme ou le son »[4]. La même information sur Nāgasena a aussi été transmise par d'autres autorités comme Fa-tsang[5].

Étant donné que cette attribution du *RGV* à *Sāramati semble être inconnue de la tradition indo-tibétaine, la question se pose de savoir si cette dernière a au moins conservé le souvenir d'un maître portant ce nom[6].

(1) On connaît l'importance attachée à la notion d'une « essence » solide (*sāra*, etc.) dans les textes mahāyānistes avec lesquels est associé le nom de Sāramati. Cette notion de solidité joue un rôle remarquable dans un vers cité dans le Bhāṣya du *MSA* (12. 16-17) qui nous occupera plus loin (p. 375).

(2) H. f. 463a4 (cf. *Ña ṭīk*, I, f. 22a4).

(3) Voir ci-dessus, p. 33, 41.

(4) P. DEMIÉVILLE, *BEFEO* 1924, p. 53, 56-57, 63 n. 2 ; cf. *Hōbōgirin*, p. 183b.

(5) DEMIÉVILLE, *op. cit.*, p. 55-56. V. *infra*, p. 49 n. 2.

(6) Le manuscrit d'un *Klu'i dam tshig gi cho ga* trouvé à Touen-houang mentionne côte à côte le *slob dpon* « Man ti gar pa » et Ārya-Asaṅga (v. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library* [London, 1962], nº 726) ; et étant donné l'équivalence *sāra* = *sñiṅ po* = *garbha*, on pourrait à la rigueur songer à identifier ce Man ti gar pa (: Matigarbha ?) à SĀRAMATI et à faire de lui, conformément à la tradition chinoise, l'auteur du *RGV*. Mais le sens de la phrase en question n'est nullement clair. En outre, il est possible que ce manuscrit remonte, non pas à un original indien, mais à un original chinois ; et si tel est le cas son témoignage sera naturellement beaucoup moins décisif, car *SĀRAMATI est bien connu de la tradition

Une tradition d'origine sammatīya attestée dans la *Tarkajvālā* de Bhāvaviveka (f. 162b-163a), et aussi dans le *Nikāyabhedavibhaṅga-vyākhyāna*, mentionne effectivement un certain Yid brtan pa (= Sthiramati/*Sthitamati/*Sāramati)[1] qui vécut dans les deux cents ans après le Nirvāṇa et fut un associé de Klu (= Nāga). Selon cette même tradition, ces deux individus admirent cinq thèses professées 137 ans après le Nirvāṇa par un nommé « Bhadra », une manifestation de Māra ayant pris l'aspect d'un Bhikṣu érudit[2]; ce sont ces cinq thèses qui donnèrent lieu à la première scission de la communauté bouddhique en Sthavira et Mahāsāṃghika, leur propagation ayant eu lieu à Pāṭaliputra lors du concile *(bsdu ba = saṃgīti)* qui se tint dans cette ville[3]. Et en l'an 63 après la consommation de cette scission — c'est-à-dire en l'an 200 après le Nirvāṇa — la doctrine bouddhique fut recensée par le Sthavira Vātsīputra[4]. Cette tradition a aussi été rapportée, sous des formes plus ou moins divergentes, par les historiens tibétains, notamment par Bu ston dans son *Chos 'byuṅ* (f. 88b), par gŽon nu dpal dans son *Deb ther sṅon po* (ka, f. 15b-16a), par mKhas grub rje (*rGyud sde spyi rnam*, f. 17b-19a), par Tāranātha (*rGya gar chos 'byuṅ*, p. 44), et par Sum pa mkhan po (*dPag bsam ljon bzaṅ*, p. 43-44)[5].

Ces relations, qui demeurent malheureusement passablement obscures, renferment certaines données remarquables qui présentent un intérêt pour l'histoire des doctrines étudiées ici.

En premier lieu, dans la tradition sammatīya qui vient d'être citée, Māra/Bhadra se substitue à Mahādeva, qui est considéré par la *Vibhāṣā* et par Hiuan-tsang comme un des grands fauteurs de schisme dans la communauté, et plus précisément comme l'auteur des fameuses

chinoise, et c'est dans la tradition indienne ainsi que dans la tradition tibétaine d'origine indienne qu'il faudrait le retrouver ; en fait, la forme Ma(n)ti gar pa pourrait n'être qu'une simple reconstitution du nom indien à partir d'un texte chinois portant KIEN-YI ou KIEN-HOUEI.

(1) G. N. ROERICH écrit STHIRAMATI dans sa traduction (*Blue Annals*, I, p. 28-29) ; mais E. LAMOTTE donne SĀRAMATI comme le nom de l'hérésiarque (*Histoire du bouddhisme indien*, I, p. 308 et 315), le même équivalent ayant déjà été adopté par P. DEMIÉVILLE (*BEFEO* 1924, p. 51 n. 2).

(2) BHAVYA apud A. BAREAU, *JA* 1956, p. 172 ; cf. DEMIÉVILLE, *BEFEO* 1924, p. 46 et suiv.

(3) Contrairement à ce qu'a écrit M. E. LAMOTTE (*op. cit.*, I, p. 315 ; cf. p. 300), la tradition tibétaine elle aussi rattache ce schisme à la ville, et au concile, de Pāṭaliputra (sKya bo'i bu) ; voir par exemple la version rapportée par MKHAS GRUB RJE (*rGyud sde spyi rnam*, f. 17b).

(4) Voir LAMOTTE, *op. cit.*, I, p. 297 et suiv. ; et A. BAREAU, *Les premiers conciles bouddhiques* (Paris, 1955), p. 88 et suiv. Cf. LIN Li-kouang, *L'aide-mémoire de la vraie loi*, p. 297 et suiv. (avec la correction de BAREAU, *JA* 1953, p. 399-406).

(5) Cf. A. SCHIEFNER, *Târanâtha's Geschichte des Buddhismus* (St. Petersburg, 1869), p. 52-55 ; W. WASSILJEW, *Der Buddhismus* (St. Petersburg, 1860), p. 246 n. ; W. W. ROCKHILL, *Life of the Buddha* (Londres, 1907), p. 182 et 186-187 ; W. A. WADDELL, *JRAS* 1897, p. 230 (citant le gSuṅ 'bum de ŽA LU LO TSĀ BA, qui mentionne KLU'I SDE et YID 'OṄ, comme l'a fait BU STON lui-même); P. DEMIÉVILLE, *BEFEO* 1924, p. 51.

cinq thèses *(pañcavastu, gži lṅa)* qui provoquèrent un schisme et la convocation du concile de Pāṭaliputra, après quoi la communauté primitive se divisa en Sthavira et Mahāsāṃghika[1] ; et, suivant une de ces thèses, l'Arhat est encore sujet à l'ignorance non souillée (l'*akliṣṭājñāna*), qui est le résidu de ses anciennes passions. Or, comme nous le verrons plus loin[2], la théorie de l'*akliṣṭājñāna* joue un rôle très important dans la théorie de l'*ekayāna* et de l'Éveil universel, car suivant cette théorie, après que l'Arhat est entré dans l'« extinction » *(nirvāṇa)* du Śrāvakayāna, laquelle n'est qu'apparente, le Jina l'éveille afin d'éliminer son *akliṣṭājñāna* pour qu'il puisse continuer d'avancer sur la voie menant à l'obtention finale de la suprême et parfaite Sambodhi. Ce point de contact entre une doctrine proche de la théorie du *tathāgatagarbha* et les légendes relatives au concile de Pāṭaliputra est pour le moins frappant[3]. Par ailleurs, selon une tradition transmise par Paramārtha, c'est à cette même époque que des Mahāyānasūtra, y compris le *ŚMDSS* et le *MPNS*, furent incorporés au canon des Mahāsāṃghika[4]. Or une des principales sources scripturaires de la théorie du *tathāgatagarbha*, le *ŚMDSS*, traite de l'*avidyāvāsa(nā)bhūmi* où résident les Arhat affectés par l'ignorance subtile qui n'ont donc pas encore atteint l'Éveil suprême[5]. Quoi qu'il en soit de ces points de contact assez curieux entre les légendes et les doctrines, il est probable que des maîtres de l'école mahāsāṃghika, qui remonte à cette même époque, ont joué un rôle dans la formation et le développement des théories métaphysiques et ontologiques du bouddhisme.

En ce qui concerne le nom Nāga, rappelons que Vātsīputra, le nom du fondateur éponyme de l'école des Vātsīputrīya, serait également le nom d'un « Nāga »[6] ; et ce sont les « disciples de Vātsīputra » — les Vātsīputrīya-Sammatīya — qui se sont illustrés dans les annales du bouddhisme comme les avocats de la doctrine du *pudgala* à la fois non-identique et non-différent par rapport aux *skandha*[7]. L'école a

(1) E. Lamotte, *op. cit.*, I, p. 300 et suiv. ; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saigon, 1955), p. 64 et suiv. — Sur Mahādeva et « Bhadra » voir aussi *KhG*, ga, p. 56-57 (d'après la tradition de Śākyaśrī).

(2) *Infra*, p. 193-194, 211-212.

(3) Sur un autre point de contact possible entre une des thèses de Mahādeva et la doctrine de Nāgasena et *Sāramati voir P. Demiéville, *BEFEO* 1924, p. 60-62. — Notons que, suivant certains récits, tout *kuśalamūla* n'était pas coupé chez Mahādeva bien qu'il eût commis plusieurs péchés *ānantarya* (v. Demiéville, *ibid.*, p. 60 n. 3). Or la notion du caractère indestructible d'un *kuśalamūla* est très importante puisqu'elle justifie la théorie de l'Éveil universel sous-jacente à la doctrine du *tathāgatagarbha;* voir la deuxième partie du présent ouvrage et Appendice II.

(4) V. P. Demiéville, L'origine des sectes bouddhiques, *MCB* 1 (1931-1932), p. 43 ; A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, p. 107.

(5) V. *infra*, p. 182-183, 242.

(6) V. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* s. u. Vātsīputra.

(7) Rappelons qu'un certain Vacchagotta/Vatsagotra posa au Buddha des questions concernant l'existence de l'*attā* (Saṃyuttanikāya 44.10 ; IV, p. 400).

Selon le *Dīpavaṃsa* (5.29 et suiv.), les Vajjiputtaka (: Vṛjiputraka~Vātsīputrīya ?) étaient des Mahāsaṃgītika (~Mahāsaṃghika) issus du concile de Vaiśālī ! Cf. E. Lamotte, *Histoire*, I, p. 314-315.

donc admis une sorte de réalité ontologique indicible *(avaktavya)* persistant à travers différentes conditions. La relation sammatīya dont il a été question plus haut ne relie cependant pas expressément les doctrines de Yid brtan pa et de ce Vātsīputra ; et aucune connexion entre le maître éponyme des Vāstīputrīya ou ses descendants spirituels d'une part et le milieu qui produisit le *RGV* de l'autre n'a été relevée jusqu'ici dans les sources bouddhiques.

Dans la version de la tradition sammatīya incluse dans le *Chos 'byuṅ* de Bu ston (f. 88b), les noms des deux moines qui acceptèrent les thèses du bDud sdig can bzaṅ po (Māra-pāpīyān Bhadra), la manifestation de Māra qui, sous l'habit monacal, sema la discorde dans la communauté et provoqua ainsi un schisme, sont Klu'i sde = Nāgasena (au lieu de Nāga tout court comme plus haut) et Yid 'oṅ = Manojña (?) (et non plus Yid brtan comme plus haut)[1]. Or la connexion ainsi établie entre Nāgasena et Yid brtan pa (= Sthiramati, etc.) est remarquable puisqu'elle peut être rapprochée de l'information déjà mentionnée fournie par Yuan-ts'ö selon laquelle l'enseignement de Nāgasena — l'auteur d'un *Trikāyaśāstra* dont la doctrine est proche des traités de *Sāramati et de l'auteur du *Ta-tch'eng k'i sin louen (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra)* — fut suivi par Kien-houei (Sthiramati/*Sāramati)[2].

(1) Le récit du *Samayabhedoparacanacakra* de VASUMITRA connaît aussi des Nāga ; et des « Prācya » ou des « Pratyaya » s'y substituent à YID BRTAN~YID 'OṄ ; v. W. WASSILJEW, *Der Buddhismus*, p. 249 n. 6 ; P. DEMIÉVILLE, *BEFEO* 1924, p. 48, 51-52 ; E. LAMOTTE, *Histoire*, I, p. 302 et A. BAREAU, *Conciles*, p. 100. — Selon K'OUEI-KI, l'« Assemblée des Nāga » est un terme métaphorique pour désigner la secte de Mahādeva (P. DEMIÉVILLE, *ibid.*, p. 49).

(2) Sur NĀGASENA, KIEN-HOUEI et VAJRASENA voir DEMIÉVILLE, *BEFEO* 1924, p. 46-64.

L'identité de ce *Trikāyaśāstra* semble être restée un mystère pour les Chinois et les sinologues (*ib.*, p. 57-60). — Tāranātha fait allusion à un **Trikāyastotra (°stava)* ou **Kāyatrayastotra (°stava)* de NĀGĀHVAYA (Klu bos) (*rGya gar chos 'byuṅ*, p. 68). Et un *Trikāyastava* a été publié par A. von STAËL-HOLSTEIN (*Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St-Pétersbourg*, n° 11 [1911], p. 837-845) ; le même texte a été cité par NĀḌAPĀDA (*Sekoddeśaṭīkā*, p. 57-58) et au début du *DŃ*. Ce *stava* sanskrit ne mentionne pourtant ni la *bhūtatathatā* ni la théorie selon laquelle les sons de l'enseignement bouddhique sont produits par une transformation de l'esprit des auditeurs, et il diffère ainsi de l'hymne discuté par DEMIÉVILLE. (Mais cf. *RGV* 4.34.) — Cependant il semble exister une connexion entre l'école de KIEN-HOUEI, etc., et l'auteur du *Trikāyastava* (?) et du *sÑiṅ po'i bstod pa*, car TĀRANĀTHA dit que ce dernier composa des strophes sur le *TGS* (?) (*bod du 'gyur ba'i sku gsum la bstod pa yaṅ slob dpon 'dis mdzad pa yin ciṅ | khyad par slob dpon des sñiṅ po'i bstod pa ces bya ba'i bstan bcos kyaṅ mdzad la de'i tshe lho phyogs kyi rgyud bidya nāgara la sogs pa phal che bar de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i mdo'i tshigs bcad rnams groṅ khyer gyi khye'i bu mo tshun chod kyis glur len pa byuṅ žiṅ* ; *rGya gar chos 'byuṅ*, p. 68). NĀGĀHVAYA aurait été, selon la même autorité, un contemporain d'ĀRYADEVA, le disciple d'un ĀRYA-NĀGĀRJUNA ; mais la date fait difficulté (et un autre KLU-BOD = NĀGĀHVAYA semble avoir été un contemporain de TĀRANĀTHA lui-même ; v. CORDIER, *Catalogue*, III, p. 147 !) ; TĀRANĀTHA dit simplement que NĀGĀHVAYA fut un disciple de NĀGĀRJUNA (p. 68.17), mais le *Kāyatrayastrotra* du bsTan 'gyur est attribué à NĀGĀRJUNA lui-même. Cf. aussi *PSJZ*, p. 89-90 ; G. TUCCI, *JASB* 26 (1930), p. 138 et suiv.

Un autre souvenir concernant un maître « Nāga » se rencontre peut-être dans la

De ces traditions (dont le caractère aléatoire et parfois légendaire est souvent manifeste) il est certes très difficile de tirer des conclusions historiques, les points de contact qu'on a notés pouvant n'être que fortuits. En fait, nous ne savons pas si la doctrine des Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* exposée dans le *RGV* remonte jusqu'au IIe siècle après le Nirvāṇa[1] ; et même s'il est possible de rapprocher tel enseignement attribué à Yid brtan pa ou à Mahādeva du fonds doctrinal de l'école du *RGV*, la chronologie semble exclure a priori tout lien direct entre le Yid brtan pa de la tradition sammatīya et Kien-houei = *Sāramati. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse de noms de maîtres qui, devenus traditionnels dans une école, ont été portés par plusieurs docteurs de la même lignée, cette coutume étant assez bien connue dans l'histoire du bouddhisme. Ces parallélismes et points de contact n'en méritent pas moins d'être relevés ; de toute façon il ne semble pas qu'on soit fondé à retrancher des traits apparemment légendaires et à réinterpréter arbitrairement, et plus ou moins subjectivement, ces traditions dans le but d'en retirer de l'histoire conforme à des normes plus conventionnelles et rationnelles ; il convient plutôt de supposer que nous nous trouvons en face de récits qui, en dépit de leur obscurité, peuvent recouvrir quelque noyau historique. Malheureusement nous ne possédons pas encore de moyen nous permettant de percer le voile dont le passage des siècles a entouré ce noyau et de reconstituer ainsi avec précision tous les faits auxquels ces traditions se rapportent.

L'identité de Maitreya a fait l'objet de discussions prolongées. M. H. Ui a proposé de voir dans l'auteur du *MSA*, etc., non pas le Bodhisattva mais un maître ou *paramaguru* humain d'Asaṅga[2] ; et à un certain moment M. G. Tucci s'est rallié lui aussi à ce point de vue[3]. L'avocat de cette thèse peut certes se prévaloir du fait que le nom Maitreya(nātha) et d'autres appelations plus ou moins synonymes sont effectivement attestées comme les noms de personnages historiques. Ainsi on connaît un certain Maitreyanātha qui est l'auteur d'un ouvrage appartenant à un genre littéraire aussi différent de celui des Cinq Enseignements qu'un commentaire de Sūtra — la *Bhavasaṃkrāntiṭīkā* — et qui est sans doute différent de l'auteur du

légende de NĀGADATTA, le maître qui enjoignit à DIGNĀGA de méditer sur le soi *(bdag = ātman)* indicible quant à son identité et sa différence par rapport aux *skandha* (voir *rGya gar chos 'byuṅ*, p. 103, et *infra*, p. 433). Dans ce cas il s'agit manifestement d'un docteur Vātsīputrīya.

(1) La doctrine apparentée de la Pensée lumineuse *(prabhāsvara-citta)* est, il est vrai, attestée dans l'Aṅguttaranikāya (*infra* p. 411).

(2) H. UI, Maitreya as an Historical Personage, p. 95-101 ; On the author of Mahāyānasūtrālaṃkāra, *ZII* 6 (1928), p. 215-225 ; *IBK* 1/1 (1952), p. 96-102.

(3) *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya(nātha) and Asaṅga* (Calcutta, 1930). Voir aussi V. V. GOKHALE, *IIJ* 5 (1962), p. 275.

MSA, du *MAV* et du *DhDhV*, d'autant que sa doctrine diverge de celle de ces trois traités ; Maitrīpāda, le maître du XIe siècle qui occupe une place importante dans la lignée des maîtres ayant transmis le *RGV* et le *DhDhV*[1]; Mitratāra, un supérieur du monastère de Vikramaśīla et un contemporain de Maitrīpāda[2] ; Mitra(yogin), un adepte et traducteur qui vécut probablement au XII-XIIIe siècle[3] ; et Maitreyarakṣita, un grammairien du XIIe siècle[4]. Notons que, à l'exception près de l'auteur de la *Bhavasaṃkrāntiṭīkā* dont la date n'est pas connue exactement, tous ces personnages ont vécu à une époque relativement tardive dans l'histoire du bouddhisme indien.

Le point de vue evhémériste adopté par M. Ui n'a pourtant pas recueilli tous les suffrages, et dans une étude consacrée à une sorte de précurseur vaibhāṣika de la *Yogācārabhūmi* écrit au IIe siècle au Kaśmīr par Saṃgharakṣa, M. P. Demiéville a donnée une critique serrée et très substantielle de cette interprétation. A propos de cet ouvrage de Saṃgharakṣa il a observé : « L'auteur de la première *Yogācārabhūmi* connue, Saṅgharakṣa, nous apparaît donc, dans les traditions cachemiriennes du IVe siècle, comme un adepte de Maitreya, et c'est à l'inspiration maitreyenne que l'on rattachait ses ouvrages »[5]. Et après avoir étudié le rôle d'inspirateur joué par Maitreya dans la tradition bouddhique et condamné ce qu'il nomme la « manie historiciste », M. Demiéville conclut qu'il n'existe pas de raison pour repousser la tradition selon laquelle Asaṅga se considérait comme « transporté » au ciel des Tuṣita et inspiré par Maitreya.[6] Depuis que M. Tucci a accepté les arguments de M. Demiéville[7] il semble que M. Frauwallner soit le principal avocat européen de la thèse qui fait de Maitreya non pas l'inspirateur d'Asaṅga mais simplement son maître humain[8].

A l'appui de l'opinion selon laquelle Maitreya fut l'inspirateur « céleste » d'Asaṅga rappelons que Tao-ngan (ca. 314-385), qui développa en Chine le culte de Maitreya en tant qu'inspirateur,

(1) V. *supra*.

(2) Voir *DN̄*, da, f. 4b.

(3) *DN̄*, pha, fol. 12a et suiv. ; il fut un contemporain de KHRO PHU LO TSĀ BA BYAMS PA'I DPAL (1172 [ou 1173]-1225) (*ibid.*, f. 13b-14a ; *PSJZ*, p. 119).

(4) Cette interprétation du nom Maitreyarakṣita a cependant été rejetée par D. Ch. BHATTACHARYA dans l'introduction à son édition de la *Paribhāṣāvṛtti* de cet auteur (Rajshahi 1946), p. 14 et suiv. ; il soutient que le nom du grammairien en question est Rakṣita et que Maitreya n'est que le nom d'une famille de brâhmanes du Vārendra ; mais cette dernière explication est peu vraisemblable. Voir aussi les observations de CHAKRAVARTI dans ses éditions du *Nyāsa* (Introduction, p. 19 et 21) et du *Dhātupradīpa* de Maitreyarakṣita ; cf. L. RENOU, *Durghaṭavṛtti*, Introduction, p. 29.

(5) La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa, *BEFEO* 1954, p. 384.

(6) *Op. cit.*, p. 381 n. 4, 384 n. 3, et 434 n. 9.

(7) G. TUCCI, *Minor Buddhist Texts*, I, p. 14 et 30. Voir aussi E. LAMOTTE, Mañjuśrī, *TP* 48 (1960), p. 8-9.

(8) E. FRAUWALLNER, Amalavijñānam und Ālayavijñānam, *Alt-und Neuindische Studien* (Festschrift W. Schubring, Hamburg, 1951), p. 148 et suiv. ; *Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1956), p. 153 et suiv.

passe lui aussi pour avoir éprouvé le besoin de consulter Maitreya et de lui demander des éclaircissements touchant les difficultés qu'il avait rencontrées dans son étude de la Prajñāpāramitā[1]. Ainsi, de cette tradition aussi il ressort qu'un maître bouddhiste qui était soit un contemporain soit un prédécesseur d'Asaṅga était censé avoir eu recours à Maitreya pour lui demander des enseignements ; et il est donc évident que la légende relative aux difficultés rencontrées sur le même sujet par Asaṅga et tranchées à sa demande par Maitreya et à la transmission des Enseignements de Maitreya se fonde sur une notion qui était répandue à cette époque tant en Chine qu'en Inde.

Au reste, l'idée selon laquelle un des Enseignements de Maitreya a pour auteur un Bodhisattva est déjà attestée dans des ouvrages de Vasubandhu. Ainsi qu'on l'a déjà vu, la stance liminaire de son *Madhyāntavibhāgabhāṣya* distingue clairement le « créateur » ou auteur *(praṇetṛ = rab tu mdzad pa)* qui a énoncé le *MAV* de la personne qui l'a ensuite promulgué *(vaktṛ*, ou expliqué : *'chad pa) :*

śāstrasyâsya praṇetāram abhyarhya sugatātmajam/
vaktāraṃ câsmadādibhyo yatiṣye 'rthavivecane//

Tandis que ce *praṇetṛ* est seulement qualifié de *sugatātmaja* (ou Bodhisattva) par Vasubandhu, dans sa Ṭīkā Sthiramati nous dit expressément que le *praṇetṛ (= kartṛ)* du Śāstra est Ārya-Maitreya et que son *vaktṛ* (= *vyākhyānasya kartā*, p. 4.17) est Ārya-Asaṅga. Le même commentateur ajoute que Maitreya n'est lié qu'à une seule renaissance (*ekajātipratibaddha*, p. 2.5)[2], et qu'il peut être considéré comme un *sugatātmaja* parce qu'il est né dans la Lignée du *tathāgata (tathāgatavaṃśa)* et qu'il est un Bodhisattva établi dans la dixième Terre spirituelle *(bhūmi) ;* il explique que la différence entre le Bodhisattva de la dixième *bhūmi* et le Bhagavat résulte du fait que la réalité se présente au premier sous une forme quelque peu voilée, alors que pour les yeux du Buddha il n'existe plus aucun obstacle (*āvaraṇa*, p. 4)[3].

Les opinions des docteurs tibétains divergent en ce qui concerne l'état de Maitreya, l'auteur de l'*Abhisamayālaṃkāra*, etc., et l'inspirateur d'Asaṅga. Certains considèrent qu'il s'agit d'un Bodhisattva qui réside au ciel des Tuṣita, tel étant l'avis par exemple de Paṇ chen bSod nams grags pa et de l'école de Blo gsal gliṅ à 'Bras spuṅs[4].

(1) V. P. DEMIÉVILLE, *op. cit.*, p. 377 et 372 n. 1 ; E. ZÜRCHER, *Buddhist Conquest of China* (Leiden, 1959), p. 193-194.

(2) V. *Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā*, p. 62-63 ; *Śatasāhasrikā* 1, p. 270-271. Cf. DEMIÉVILLE, *op. cit.*, p. 371, 383, 386 ; E. LAMOTTE, *TP* 48 (1960), p. 13.

(3) Des stances comparables se trouvent au début du commentaire de VASUBANDHU au *MS* d'ASAṄGA. Elles ont été étudiées par DEMIÉVILLE (*op. cit.*, p. 385), qui a aussi attiré l'attention (p. 384) sur une strophe où ASAṄGA lui-même dit qu'il a reçu des enseignements de Maitreya (*Hien yang cheng kiao louen*, trad. de Hiuan-tsang, T. 1602, I, 480b = 1603, 583b).

(4) V. PAṆ CHEN BSOD NAMS GRAGS PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 8a et suiv.

D'autres autorités estiment au contraire que rJe btsun Byams pa (Bhaṭṭāraka Maitreya) est déjà un *buddha;* c'est l'opinion notamment du collège de Se ra Byes. Enfin, l'école de sGo maṅ à 'Bras spuṅs, qui distingue entre le Bodhisattva Maitreya et le Buddha Maitreya, considère que l'inspirateur d'Asaṅga et l'auteur de l'*Abhisamayālaṃkāra*, etc., est un *buddha*[1].

Certains docteurs indiens semblent aussi avoir virtuellement tenu Maitreya pour un *buddha*, car Haribhadra dans son *Abhisamayālaṃkārālokā*[2] et Parahitabhadra dans son *Sūtrālaṃkārādiślokadvayavyākhyāna*[3] l'appellent Bhagavat (bCom ldan 'das) Maitreya[4]. On sait d'ailleurs que le *bodhisattva* de la dixième *bhūmi* passe pour être un *buddha*, et une version de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* dit : « On doit dire que le Bodhisattva sur la dixième Terre du Bodhisattva est bien un Tathāgata » (*daśamyām... bodhisattvabhūmau vartamāno bodhisattvo mahāsattvas tathāgata eveti vaktavyaḥ;* p. 217)[5]. Dans son *Madhyamakahṛdaya* (chap. III, v. 284) Bhāvaviveka fait allusion à Āryamaitreya et Āryāvalokiteśvara comme des *sūri* et *muni;* et dans sa *Tarkajvālā* (f. 147b) le même docteur explique qu'Āryāvalokiteśvara, Āryamaitreya, Samantabhadra, Mañjusrīkumārabhūta et d'autres Saints ont obtenu la maîtrise de la dixième *bhūmi*[6].

En écartant les traditions relatives à Maitreya et en attribuant le *MSA* et le *RGV* tout bonnement à Asaṅga, S. Lévi et E. Obermiller ont simplement passé outre au problème de l'identité et du rôle de ce Maitreya. Mais on ne voit pas quel peut être le critère philologique objectif qui permettrait d'accepter, avec S. Lévi, une tradition qui

(1) V. 'Jam dbyans bžad pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 16a et suiv., 22b, 25a. — Sur Maitreya comme un Buddha du passé v. E. Leumann, *Maitreyasamiti*, p. 182-184 ; P. Demiéville, *BEFEO* 1920, p. 167.

(2) *AAĀ* 1.38 (p. 75).

(3) F.2 (passage cité par S. Yamaguchi dans l'Introduction à son édition de la *MAVṬ* de Sthiramati, p. xiii). — Sur le titre de *bhagavant* voir aussi P. Demiéville, *BEFEO* 1924, p. 384 n. 7.

(4) Cf. aussi *AAĀ* 4.60 (p. 734) : *tadvad buddhatvapratipannakatvenâryamaitreyaḥ kāyasākṣī;* Haribhadra, *Vṛttiḥ*, f. 2a3. Mais *AAĀ* 1.2 (p. 5) parle aussi d'Ārya-Maitreya comme un Bodhisattva.

(5) V. aussi *Śatasāhasrikā* 10, p. 1453 ; Ārya-Vimuktisena, *Vṛtti*, p. 106 ; Dignāga, *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, v. 37 (*infra*, p. 432). Voir E. Lamotte, *TP* 48, p. 26, 30 et suiv., sur ce même problème en ce qu'il concerne Mañjuśrī.

(6) Passage édité par V. V. Gokhale, *IIJ* 5 (1962), p. 273 :

idaṃ tat paramaṃ brahma brahmādyair yan na gṛhyate |
idaṃ tat paramaṃ satyaṃ satyavādī jagau muniḥ || 283 ||
āryāvalokiteśāryamaitreyādyāś ca sūrayaḥ |
anupāsanayogena munayo yad upāsate || 284 ||

Remarquons cependant que la *Vibhāṣāprabhāvṛtti* mentionne (p. 86) Āryamaitreya à côté du Sthavira Vasumitra et de l'Ācārya Aśvaghoṣa et les qualifie tous de Bodhisattva. — Sur Vasumitra comme Bodhisattva voir P. Demiéville, *BEFEO* 1954, p. 366 et suiv. En ce qui concerne Aśvaghoṣa, W. Liebenthal a suggéré qu'il a pu être lui aussi considéré comme un Inspirateur, et il a expliqué ainsi l'attribution du *Ta tch'eng k'i sin louen* à Aśvaghoṣa l'Inspirateur (*TP* 46 [1958], p. 157 n. 2).

présente Asaṅga comme l'auteur d'un ouvrage tout en repoussant une autre tradition également bien (sinon mieux) attestée selon laquelle Maitreya est son auteur véritable ; et on ne comprend pas non plus pourquoi nous serions autorisés à réinterpréter une tradition d'une façon plus ou moins arbitraire dans un sens particulier, comme Obermiller l'a fait. Il semble, en effet, que ces deux savants n'aient pu se débarasser d'une certaine prévention et que, tout en suivant des voies différentes, ils aient rejeté la tradition qui tient Maitreya pour l'auteur véritable de ces Śāstra simplement parce qu'un Bodhisattva « céleste » ne saurait être raisonnablement censé composer des traités. Après la critique de M. Demiéville un pareil raisonnement ne satisfera sans doute pas tout le monde, et l'historien du bouddhisme doit dorénavant se tenir pour obligé d'essayer d'expliquer comment la tradition relative à Maitreya s'est formée et pourquoi elle s'est répandue aussi bien en Chine qu'en Inde et au Tibet. Bref, la figure de Maitreya a dû jouer quelque rôle dans la formation d'au moins certains des Enseignements qui lui sont attribués ; et comme des traditions aussi nombreuses et relativement anciennes doivent sans doute correspondre à quelque chose, il est impossible de ne pas tenir compte de ce rôle lorsqu'on les considère[1].

Un regard sur toutes les sources en question nous montre immédiatement qu'il existe effectivement des différences doctrinales importantes non seulement entre les traités d'Asaṅga d'une part et les Enseignements attribués traditionnellement à Maitreya de l'autre, mais aussi entre ces Enseignements eux-mêmes ; c'est d'ailleurs ce fait qui a conduit M. E. Frauwallner à distinguer entre trois auteurs distincts, à savoir Sāramati pour le *RGV*, Maitreya pour le *MSA*, etc., et Asaṅga pour l'*AS*, le *MS*, etc. A cause de ces différences, qui n'ont d'ailleurs pas été oubliées même par les autorités qui attribuent à Maitreya tous les cinq Enseignements, il faut bien distinguer entre des catégories séparées d'ouvrages ; mais en ce qui concerne le rôle de Maitreya, la solution proposée par M. Frauwallner rencontre, comme celles de S. Lévi et d'Obermiller, des difficultés dont quelques-unes ont été signalées par M. Demiéville.

Il existe pourtant une autre solution possible qui consisterait à tenir distinctes la question des ouvrages avec leurs doctrines différentes et la question de leur auteur et des rôles joués par Maitreya et Asaṅga ; et on pourrait ainsi supposer qu'Asaṅga fut le rédacteur du *MSA*, etc., sans avoir nécessairement été l'auteur proprement dit de tous les enseignements qui y figurent. D'ailleurs, nous ne savons pas exactement dans quelles circonstances ces textes ont été composés, et il est possible qu'Asaṅga ait parfois travaillé, à la manière d'un réviseur, sur des matériaux plus anciens, et qu'en ce faisant il ait agi en se croyant inspiré par un maître céleste — ou, pour parler

(1) C'est aussi l'opinion de M. Frauwallner, qui a pourtant abordé le problème d'un autre point de vue (voir plus loin).

comme nos sources, sous le signe d'un *adhiṣṭhāna*, dans un « instant » et au moyen des *abhijñā*[1]. Quoi qu'il en soit de cette dernière question — qui intéresse autant l'histoire des religions et la psychologie religieuse que la philologie et l'histoire de la philosophie proprement dite — il ne semble pas qu'on soit fondé à considérer exactement de la même façon un texte rédigé dans des conditions apparemment assez particulières dont les traditions bouddhiques ont gardé un souvenir vivant dès l'époque d'Asaṅga, et un manuel écrit pour exposer analytiquement les idées de son auteur.

En somme, le Maitreya des Cinq Enseignements ne fut vraisemblablement pas le maître humain d'Asaṅga ; et il n'est pas impossible que ce dernier ait simplement mis par écrit ces Enseignements et qu'il ait utilisé à cette fin, au moins dans certains cas, des matériaux plus anciens faisant partie d'un corpus d'enseignements traditionnels correspondant parfois à un état antérieur de la doctrine qu'il devait lui-même dépasser dans la suite. Et tandis qu'il faut dans cette hypothèse distinguer entre les doctrines d'Asaṅga en tant que l'auteur sensu stricto du *MS*, etc., et celles du rédacteur du *MSA*, etc., il n'est pas impossible qu'Asaṅga ait rempli ces deux rôles ; dans ce cas il serait possible aussi de supposer que le *RGV* fut mis par écrit par Asaṅga sous l'inspiration maitreyenne[2].

* * *

Après avoir passé en revue les principaux problèmes historiques soulevés par le *RGV* il faut maintenant considérer quelques problèmes philosophiques et exégétiques que présente la théorie du *tathāgatagarbha* telle qu'elle y est exposée.

Au cours de notre étude nous aurons l'occasion de mentionner plusieurs fois la classification de la Parole du Buddha dans des Cycles différents. Cette classification de l'enseignement des Sūtra, qui est fondée sur des critères ayant un caractère systématique aussi bien qu'historique et qui revêt donc un intérêt spécial pour l'étude de l'exégèse systématique des doctrines bouddhiques, est particulièrement importante pour la doctrine du *tathāgatagarbha;* et les docteurs ont souvent interprétée celle-ci à la lumière d'une herméneutique

(1) Au sujet de l'*adhiṣṭhāna* Sthiramati dit : *chos kyi rgyun gyis bstan bcos 'di mṅon du gyur ciṅ bšad do,* « se rendant présent ce Śāstra au moyen du *dharmasrotas (samādhi)* il l'exposa » (*MAVṬ*, p. 4.20).

Sur l'*abhijñā*, la *ṛddhi* et l'*adhiṣṭhāna* dans ce contexte cf. Demiéville, *op. cit.*, p. 380-381 et 386-387 avec p. 355 n. 1. Comparer aussi les Chos 'byuṅ tibétains cités *supra*, p. 43 et suiv.

(2) Pour ce qui est de la connexion entre le *RGV* et le *MSA*, M. R. Morton Smith a certes noté des différences dans la métrique de ces deux ouvrages (v. *IIJ* 5 [1961], p. 43). Mais si Asaṅga a utilisé des matériaux plus anciens en « mettant par écrit » les Enseignements de Maitreya, comme nous l'avons suggéré plus haut, ces différences n'auraient en soi rien de particulièrement étonnant. Au demeurant, il est probable sinon certain que le texte transmis du *RGV* (que M. Smith a pris pour base de son étude) est une compilation, et que le *RGV* n'est pas sous sa forme actuelle un ouvrage composé d'un seul jet.

fondée sur cette classification cyclique des écritures canoniques comportant une différenciation entre un sens explicite et certain *(nītārtha, ṅes don)* et un sens indirect à établir *(neyārtha, draṅ don)* en fonction du critère de l'intentionalité *(prayojana, dgos pa)*, en sorte que ce dernier sens est qualifié d'intentionnel *(ābhiprāyika, dgoṅs pa can)*. Encore que les différentes écoles s'écartent parfois l'une de l'autre quant à son application spécifique, les commentateurs tibétains s'appuient constamment sur ce système d'exégèse ; mais vu la grande complexité des problèmes que soulève l'application de ce système et la masse très considérable des sources qui en traitent, il a paru nécessaire, malgré son importance pour notre sujet, de réserver ce topique pour un ouvrage spécial et de renvoyer provisoirement à ce qui a été dit à ce propos dans le *mDzes rgyan* de Bu ston et ailleurs[1].

Une des classifications systématiques les plus anciennes de l'enseignement du *tathāgatagarbha* parmi les doctrines bouddhiques est celle de Fa-tsang (c. 643-712), le grand maître de l'école chinoise de l'Avataṃsaka (Houa yen). D'après ce docteur la doctrine du *tathāgatagarbha* relève du quatrième Cycle de la prédication, c'est-à-dire du Cycle portant sur le *tathāgatagarbha-pratītyasamutpāda (jou lai tsang yuan k'i)* ou le *tathatā-pratītyasamutpāda (tchen jou yuan k'i)* qui suit la théorie de l'*ālaya-pratītyasamutpāda (lai ye yuan k'i)* exposée dans le troisième Cycle dont dépend le Vijñānavāda[2]. Ainsi, selon ce système d'exégèse, le quatrième et dernier mouvement dans la philosophie bouddhique diffère non seulement du réalisme du Śrāva-

(1) Voir *DzG*, f. 8b-20a *BuCh*, f. 12a (I, p. 30), 70a (II, p. 46) ; mKHAS GRUB RJE, *rGyud sde spyi rnam*, f. 9b et suiv. (avec notre article On the dGe lugs pa Theory of the Tathāgatagarbha, *Pratidānam* [Mélanges F.B.J. Kuiper, La Haye, 1968], p. 500 et suiv.).

Cf. Th. STCHERBATSKY, Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus, *RO* 10 (1934), p. 1-37 ; L. de LA VALLÉE POUSSIN, Réflexions sur le Madhyamaka, *MCB* 2 (1933), p. 63 et suiv. ; E. LAMOTTE, La critique d'interprétation dans le bouddhisme (in *Mélanges Grégoire*, Bruxelles, 1949).

Sur une classification de l'enseignement bouddhique en cinq cycles et sept degrés, voir Z. TSUKAMOTO et L. HURWITZ, *Wei shou, Treatise on Buddhism* (Supplément à *Yun Kang*, tome XVI, Kyōto, 1956), p. 34-35. Sur une autre classification de la prédication en cinq cycles, celle de Fa-tsang et de l'école du Houa-yen (Avataṃsaka), v. J. TAKAKUSU, *Essentials of Buddhist Philosophy* (Bombay, 1956), p. 119 et suiv. ; FUNG Yu-lan et D. BODDE, *History of Chinese Philosophy*, II (Princeton, 1953), p. 284, 346 et suiv. ; T. UNNO, The Buddhatā Theory of Fa-tsang, *Transactions of the Intern. Conference of Orientalists in Japan*, 8 (1963), p. 37-38. Sur une classification adoptée par l'école du T'ien-tai/Tendai, voir TAKAKUSU, *op. cit.*, p. 136 et suiv. — Une autre classification, celle-ci tripartite, a été adoptée par l'école du Vijñaptimātra ; voir D. SHIMAJI et P. DEMIÉVILLE, Historique du système Vijñaptimātra, in S. LÉVI, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, p. 30-34 ; P. DEMIÉVILLE, *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen*, p. 39, L'origine des sectes bouddhiques, *MCB* 1 (1931-32), p. 44, et *JA* 1936, p. 655 ; E. LAMOTTE, Sur la formation du Mahāyāna, *Asiatica* (Mélanges F. Weller, Leipzig, 1954), p. 381-382.

(2) Voir H. UI, *ZII* 6, p. 222 n. 4, qui renvoie aux traités de Fa-tsang ; SHIMAJI et DEMIÉVILLE, Historique, p. 19, 30, 34 ; DEMIÉVILLE, *Sur l'authenticité*, p. 39.

kayāna exposé dans le premier Cycle et de la Vacuité du Madhyamaka exposé dans le deuxième Cycle, mais aussi de la théorie analytique du Vijñānavāda fondée sur le troisième Cycle qui, en distinguant entre l'irréel (*:parikalpita)* d'une part et les deux degrés du réel (*paratantra* et *pariniṣpanna* dont le dernier est la Réalité absolue) de l'autre, chercherait à montrer qu'il y a à la fois un réel existant et un Vide[1]. Par conséquent, selon la classification adoptée par Fa-tsang, c'est le quatrième Cycle qui avait pour but de faire ressortir le caractère inexprimable et translogique de la Réalité absolue, qui n'est ni existante ni Vide[2]. Cependant, s'il est certain que le *RGV* insiste sur le caractère essentiellement inexprimable de la Réalité absolue, la « périodisation » des doctrines bouddhiques qui vient d'être citée d'après Fa-tsang est excessivement schématique, et sa caractérisation du deuxième Cycle des Prajñāpāramitā est manifestement inadéquate ; en effet, encore qu'on ne connaisse pas trop bien l'histoire du principe philosophique du « ni *x* ni non-*x* » servant à « indiquer » la Réalité absolue, il n'est nullement certain qu'il ait jamais représenté un quatrième courant distinct dans le bouddhisme, d'autant que ce principe est bien attesté tant dans un traité du Vijñānavāda comme le *MSA* (e. g. 6. 1) que dans la *Prajñāpāramitā* et dans le Madhyamaka[3]. Il est évident que les sources sino-japonaises relatives à cette question devront être étudiées de plus près.

Certains historiens du bouddhisme ont au contraire tenu le *RGV* pour un texte plus ou moins proche du Vijñānavāda et, par voie de conséquence, ils estiment que sa doctrine du *tathāgatagarbha* relève du Vijñānavāda[4]. Mais les différences doctrinales qui séparent le *RGV* des traités du Vijñānavāda, qu'il s'agisse du *MSA* et du *MAV*, du *MS* ou de la *Triṃśikā*, ne sont pas insignifiantes, et d'autres savants ont donc rattaché le *RGV* à l'école des Mādhyamika[5]. Pour rendre compte de ces différences S. Schayer a proposé de distinguer entre au moins deux branches du « Yogācāra » et a supposé que la branche

(1) Voir le *Jou leng k'ie sin hiuan yi* de Fa-tsang (Taishō 1790, p. 430. 3.7-24) cité par La Vallée Poussin, Réflexions sur le Madhyamaka, p. 64.

(2) Cette classification quadripartite paraît donc être parallèle au schéma des quatre *koṭi*, à savoir (1) existence, (2) inexistence, (3) existence-et-inexistence, et (4) ni-existence-ni-inexistence ! La classification tibétaine est par conséquent radicalement différente.

(3) Notons cependant que dans le Vijñānavāda (à la différence du Madhyamaka) les mots *na sat* se rapporteraient seulement au *parikalpita* et au *paratantra* (v. rJe btsun Chos kyi rgyal mtshan, *Klu sgrub dgoṅs rgyan*, f. 13a-b). Cf. *infra*, p. 381-388.

(4) Telle semble bien être l'opinion de MM. Lamotte et Takasaki. Voir E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Introduction, p. 54-56 (et p. 92) ; J. Takasaki, *IBK* 9 (1961), p. 28, 33. — Voir aussi Tsukamoto et Hurwitz, *Wei-shou Treatise*, p. 346, et E. Conze, *Buddhist Thought in India* (Londres, 1962), p. 229-230 note.

En ce qui concerne la relation du *RGV* avec les traités du Vijñānavāda comme le *MSA*, M. Takasaki (*op. cit.*, p. 24-33) a attiré l'attention sur le fait que ces traités ont employé une série parallèle de six catégories pour analyser la Réalité absolue (v. *MSA* 9. 56-59, 20-21. 60-61 ; la série du *RGV* a été élargie et comporte dix catégories, dont six sont fondamentales ; v. *infra*, p. 250 et suiv.).

(5) Voir E. Obermiller, Sublime Science, *AO* 9 (1931), p. 83 et suiv. ; E. H. Johnston *BSOS* 8, p. 79-81, et l'Introduction à son édition du *RGV*, p. xi-xiv.

plus ancienne avec sa théorie de la « *cittamātratā* » et du « *tathatāpratītyasamutpāda* » était virtuellement identique au Mādhyamika ; dans l'hypothèse de Schayer, le *RGV* est donc un ouvrage de cette branche plus ancienne des « Yogācāra »[1]. De son côté M. E. Frauwallner a nettement distingué entre l'école du *RGV* et le Vijñānavāda, mais il estime que les maîtres de l'école du *RGV* ont exercé une influence profonde sur le fondateur de l'école du Yogācāra, qui fut selon lui Maitreyanātha, la maître humain d'Asaṅga[2].

Les traditions indo-tibétaines rangent les Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* dans le troisième et dernier Cycle, et elles semblent tout ignorer d'un quatrième Cycle distinct sans pour autant confondre ces Sūtra avec les autres Sūtra du même Cycle sur lesquels s'appuient les Vijñānavādin (le *Saṃdhinirmocanasūtra*, etc.). Les ouvrages des docteurs tibétains apportent ainsi une contribution précieuse et très intéressante à la discussion sur la classification et l'interprétation systématique des doctrines exposées dans le *RGV*, la valeur de leur contribution procédant du fait qu'ils ont étudié ces doctrines à fond pendant de nombreux siècles sur la base d'une documentation très étendue, et au début avec l'aide des maîtres indiens ; mais à l'exception de E. Obermiller, qui a eu le mérite d'avoir attiré l'attention sur leur témoignage, on en a très rarement tenu compte, sans doute parce qu'on considérait qu'il est de trop basse époque.

Au Tibet on rencontre au moins trois opinions distinctes au sujet de la classification et de l'exégèse des doctrines en question.

1° Bu ston (1290-1364) semble avoir considéré le *RGV* comme un texte du Vijñānavāda ; du moins il a accepté de le ranger avec les autres traités de cette école y compris le *MSA*, le *MAV* et le *DhDhV* dans la section du bsTan 'gyur dite Sems tsam (Cittamātra) qui contient les Śāstra du Vijñānavāda. Ainsi, parmi les Cinq Enseignements de Maitreya seul l'*AA* y a été classé avec les traités de la Prajñāpāramitā qui relèvent, comme ceux des Mādhyamika, du deuxième Cycle. Des docteurs de l'école des Sa skya pa comme Roṅ ston (1367-1449)[3] et Klu sgrub rgya mtsho[4] ont eux aussi adopté une classification pareille ; et le grand Mādhyamika de la même école, Red mda' ba gŽon nu blo gros (1349-1412), s'est d'abord lui aussi rallié à cette opinion. En outre, Bu ston semble avoir estimé que les Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* sont *neyārtha* et intentionnels tout comme le *Saṃdhinirmocana* relevant également du troisième Cycle ; sur ce point il suivait Sa skya paṇḍi ta Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251), qui s'est prévalu de l'opinion de Candrakīrti à ce sujet[5].

(1) S. Schayer, Das mahāyānistische Absolutum, *OLZ* 1935, col. 409-410.
(2) E. Frauwallner, *Philosophie des Buddhismus*, p. 255.
(3) Cf. *RGV Ṭīk blo*, f. 8b5 (Cette information est à vérifier.)
(4) V. Ṅag dbaṅ chos grags, *Grub mtha' śan 'byed*, f. 12b.
(5) *Svavṛtti* du *Madhyamakāvatāra* 6.95. Notons que Sa skya paṇḍi ta semble bien avoir considéré comme intentionnel *(ābhiprāyika)* et de sens indirect *(neyārtha)* l'enseigne-

2° Red mda' ba changea pourtant d'avis vers la fin de sa vie, et il conclut que le *RGV* enseigne vraiment la plus pure doctrine mādhyamika. Voici ce qu'écrit gŽon nu dpal à ce sujet : « D'abord le révérend Red mda' ba tenait l'*Uttaratantra* pour un traité du Cittamātra et il composa une Ṭīkā [du *RGV*] suivant le Cittamātra ; mais ensuite, ayant fait une retraite, il chanta un hymne disant : Ayant vu que l'indifférenciation du *rig stoṅ* de la Pensée propre pénètre tous les êtres animés, le [Maître] a déclaré que tous les êtres vivants sont munis du **sugatagarbha* et a employé [pour le montrer] les images du trésor enfoui sous la terre, de la femme enceinte [portant dans sa matrice le futur Roi-Cakravartin], etc[1]. Le Sa skya pa Go rams pa bSod nams seṅ ge (1429-1489) tint lui aussi le *RGV* pour un traité mādhyamika. Mais un autre maître renommé de Sa skya, Zi luṅ pa Šākya mchog ldan (1428-1507), qui avait commencé par suivre la doctrine mādhyamika, passa ensuite au Vijñānavāda et finit par se rapprocher des Jo naṅ pa ; sa théorie du *tathāgatagarbha* est par conséquent différente de celle des Sa skya pa anciens[2]. Selon l'avis de certaines autorités tibétaines, un des plus grands Prāsaṅgika-Mādhyamika tibétains avant Red mda' ba et son disciple Tsoṅ kha pa fut Pa tshab lo tsā ba Ñi ma grags (né en 1055), qui traduisit les *Mūlamadhyamakakārikā* et d'autres traités du Madhyamaka et fut un disciple des fils de Sajjana[3] ; il est censé avoir traduit aussi le *RGV*, mais cette traduction ne semble pas avoir été conservée[4]. L'interprétation du *RGV* dans le sens des Prāsaṅgika-Mādhyamika a été surtout le fait de l'école de Tsoṅ kha pa, qui suivit en cela son maître Red mda' ba[5] ; selon l'école des dGe lugs pa fondée par Tsoṅ kha pa, les Sūtra du troisième Cycle traitant du *tathāgatagarbha*

ment relatif à la présnce du *tathāgatagarbha* chez tous les *sattva* (v. *sDom gsum rab dbye*, f. 8b-9a) ; cf. notre introduction au DzG. La position de Go RAMS PA est plus nuancée ; car s'il tient pour intentionnelle la déclaration selon laquelle tous les êtres incarnés *(dehin)* ont en eux le *tathāgatagarbha*, il n'en estime pas moins que l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* est de sens certain *(nītārtha)* puisqu'il se rapporte au *niṣprapañca*, autrement dit à la *śūnyatā* (*sDom gsum rab tu dbye ba'i kha skoṅ*, f. 5b-6b ; cf. f. 10a-b) ; voir aussi ṄAG DBAṄ CHOS GRAGS, *op. cit.*, f. 12a-13a. Mais alors que Bu ston semble avoir été obligé de tenir cet enseignement pour intentionnel parce qu'il a situé le *tathāgatagarbha* au niveau du Fruit, SA SKYA PAṆḌI TA en a fait de même en se référant simplement aux vers 1.157 et suiv. du *RGV* qui parlent d'une opposition entre les doctrines de la *śūnyatā* et du *tathāgatagarbha* et font état d'un *prayojana* pour l'enseignement portant sur ce dernier, et aussi à l'autocommentaire de CANDRAKĪRTI au *Madhyamakāvatāra* (6.95).

(1) *DṄ*, cha, f. 10b : *rje btsun red mda' bas daṅ por rgyud bla ma sems tsam gyi bstan bcos su mdzad nas sems tsam daṅ 'thun pa'i ṭīkā yaṅ mdzad/ phyis dben pa brten nas ni/ de phyir raṅ sems rig stoṅ dbyer med 'di// sems can kun la khyab par gzigs nas/ /sa 'og gter daṅ sbrum ma'i mṅal sogs dpes/ /'gro kun bde ğšegs sñiṅ po can du gsuṅs/ /šes bya ba'i mgur blaṅs.* — Sur ces images v. *infra*, p. 253 et suiv. ; *DzG*, f. 2b-3b.

(2) Cf. notre étude sur les Jo naṅ pa dans *JAOS* 83 (1963), p. 89-90.

(3) *DṄ*, cha, f. 7b.

(4) Voir plus haut, p. 37.

(5) RṄOG LO TSĀ BA a lui aussi tenu non seulement le *RGV* mais aussi les autres Traités de Maitreya pour des ouvrages relevant du (Svātantrika-)Madhyamaka ; cf. ṄAG DBAṄ CHOS GRAGS, *Grub mtha' šan 'byed*, f. 14a6 (et *RGV Ṭīk blo*, f. 8b5).

se rapportent de ce fait à la *śūnyatā* et sont donc *nītārtha* bien qu'ils renferment parfois des expressions figurées qui doivent être interprétées, car à leur avis ni le fait qu'un Sūtra contienne de telles expressions ni le fait qu'il soit rangé dans le troisième Cycle ne suffisent à démontrer le caractère intentionnel *(ābhiprāyika)* et partant indirect *(: neyārtha)* de son enseignement. Sur ce point les dGe lugs pa s'écartent donc de Sa skya paṇḍi ta et de Bu ston[1].

3o Un troisième système exégétique, celui-ci manifestement harmonisant, fait état d'un certain «Grand Madhyamaka» *(dbu ma chen po)* embrassant non seulement les enseignements de Nāgārjuna — et notamment ceux de ses Hymnes *(bstod tshogs)* avec le *Dharmadhātustotra*[2] à leur tête — mais aussi les doctrines de Maitreya, d'Asaṅga, de Vasubandhu, et de Dignāga. Cette interprétation a été préconisée surtout par l'école des Jo naṅ pa, mais sous des formes diverses elle a été soutenue aussi par des Karma pa comme Raṅ byuṅ rdo rje (1284[?]-1339) et Mi bskyod rdo rje (1507-1554), et par quelques rÑiṅ ma pa[3] ; et elle a trouvé une expression dans la tradition philosophique et religieuse dite universaliste *(ris med)* qui est encore vivante et à laquelle certains Sa skya pa se sont joints ; des centres importants de cette tendance se trouvaient à sDe dge, notamment aux monastères de dPal spuṅs, le siège des Si tu Rin po che, et de Že chen. Selon l'opinion des avocats de cette tendance, le *RGV* relève donc du *dbu ma chen po ;* et les Sūtra sur lesquels se fonde sa doctrine sont de sens explicite et certain *(nītārtha)*. Suivant les Jo naṅ pa, c'est l'enseignement relative à la *svabhāvaśūnyatā (raṅ stoṅ)* des Prajñāpāramitā-Sūtra et des traités scolastiques *(rigs tshogs)* de Nāgārjuna qui sont de sens indirect.

Les critiques tibétains de cette dernière interprétation fondée sur la notion du « Vide de l'autre » *(gžan stoṅ)* à l'opposé du Vide d'être propre *(raṅ stoṅ)* ont beaucoup discuté sur la question de savoir si elle est d'origine purement tibétaine — autrement dit si elle est une invention plus récente sans fondement canonique — ou si elle remonte au contraire à des maîtres indiens autorisés. On a ainsi

(1) Cf. *DzG*.

(2) Cf. rJe btsun CHOS KYI RGYAL MTSHAN, *Klu sgrub dgoṅs rgyan ;* 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ca, f. 6b1 ; et *ThG*, chapitre sur les Jo naṅ pa, f. 4b (traduit dans *JAOS* 83, p. 83).

Sur le *Niraupamyastava* v. *infra*, p. 187.

(3) GO RAMS PA BSOD NAMS SEṄ GE s'est opposé à cette tentative d'harmoniser les systèmes en faisant remarquer que si ce que les Jo naṅ pa tenaient, dans la perspective de leur « Grand Madhyamaka », pour la doctrine véritable de NĀGĀRJUNA et d'ĀRYADEVA coïncidait simplement avec la doctrine exposée dans tous les traités de Maitreyanātha et d'Asaṅga (pour ne pas parler de DIGNĀGA), le bsTan 'gyur ne contiendrait plus aucun traité véritable du Cittamātra (v. *JAOS* 83, p. 89 n. 78). — La théorie des Jo naṅ pa rappelle l'opinion de Fa-tsang citée par LA VALLÉE POUSSIN, Réflexions sur le Madhyamaka, p. 64-66.

Un exemple de cette harmonisation des doctrines du *MSA* et de la *BBh* avec le Madhyamaka se trouve dans le commentaire de la Prajñāpāramitā de ÑA DBON KUN DGA' DPAL (I, f. 237a ; *infra*, p. 140).

attiré l'attention sur certaines analogies avec la théorie du *gžan stoṅ* soutenue par les Jo naṅ pa dans le commentaire canonique de la Prajñāpāramitā attribué à Daṃṣṭrāsena — l'**Āryaśatasāhasrikāpañcaviṃśatisāhasrikāṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā-Bṛhaṭṭīkā* (*Yum-gsum gnod 'joms*)[1] — ainsi que dans quelques théories de Ratnākaraśānti[2]. En outre, dans son *Sākārasiddhiśāstra*, Jñānaśrīmitra tenta lui aussi une interprétation harmonisante comparable des doctrines des Mādhyamika et des Vijñānavādin. Enfin, nous avons cru pouvoir relever des parallélismes entre ces théories et quelques enseignements de Paramārtha et de Fa-tsang[3]. Mais toute la tradition du « Grand Madhyamaka » devra être étudiée à fond avant qu'il ne soit possible d'aboutir à des conclusions touchant l'ensemble de ces questions très complexes. Par conséquent, en dépit du très grand intérêt qu'offrent toutes ces interprétations témoignant de l'étude approfondie des sources à laquelle se sont livrés leurs auteurs, il nous faut nous borner à renvoyer à la discussion de quelques-unes d'entre elles dans le corps du présent travail. Ici nous ne ferons que citer ce que deux des meilleures autorités des dGe lugs pa, rGyal tshab Dar ma rin chen (1364-1432) et mKhas grub rje dGe legs dpal bzaṅ po (1385-1438), nous disent au sujet de l'interprétation et de la classification des Cinq Enseignements de Maitreya et surtout du *RGV*.

rGyal tshab rje, qui a discuté la question en des termes presque identiques dans les introductions de ses commentaires du *RGV* et de l'*AA*, écrit[4] : Par la force des Racines de bien (*kuśalamūla*) qu'il eut accumulées et de la réalisation spirituelle (*sādhana*) à laquelle il se fut livré et qui lui permit de voir le visage de Maitreya, Asaṅga se rendit au [ciel des] Tuṣita en s'appuyant sur le pouvoir miraculeux (*rdzu 'phrul* = *ṛddhi*) de Bhagavat[5], qui connaît le sens profond de l'enseignement du Buddha et est le guide des disciples (*vineya*) désirant s'initier au Mahāyāna. Il y écouta le *dharma* et approfondit

(1) Cf. *JAOS* 83, p. 74, et *infra* p. 325-326, 343.

(2) Des ouvrages de RATNĀKARAŚĀNTI ont été cités à l'appui de ses thèses par ÑA DBON KUN DGA' DPAL, qui était très proche des Jo naṅ pa ; v. *infra*, p. 139 et suiv.

Sur la doctrine du « Grand Madhyamaka » (*dbu ma chen po*) de RATNĀKARAŚĀNTI, de *ŚĀNTYĀKARA (ŽI BA 'BYUṄ GNAS) et de l'auteur de la *Bṛhaṭṭīkā* voir aussi TSOṄ KHA PA, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 17b : *de dag gi* [: ASAṄGA, VASUBANDHU, DIGNĀGA] *gžuṅ lugs nas bšad tshod ni rnam rig tsam du bkral nas de ñid dbu ma'i don du 'chad par rgya bod kyi mkhas pa phal mo che la grags šiṅ grags pa ltar yaṅ snaṅ ste/ dper na bla ma šānti pas rnam rig tsam ñid dbu mar bšad pa'i steṅ nas/ klu sgrub daṅ thogs med dgoṅs pa gcig par bšad pa dbu ma rgyan rtsa 'grel daṅ/ sems gsal myoṅ 'di ñid gšis la grub ciṅ de'i steṅ du gzuṅ 'dzin med pa dbu mar 'chad pa šer phyin man ṅag lta bu yin pas de dag tu ltos šig/ yum gsum gnod 'joms daṅ/ ži ba 'byuṅ gnas gñis kyi lta ba'i' gaṅs mthun par snaṅ bas de'i tshul daṅ sṅa ma rnams kyi rgyu mtshan mdo tsam yaṅ skabs ji lta ba bžin du 'chad par 'gyur ro//*

(3) Sur des ressemblances entre les théories de PARAMĀRTHA et celles des Jo naṅ pa, voir ci-dessous, p. 442. Sur le parallélisme entre le *dbu ma chen po* des Jo naṅ pa, etc., et l'opinion de FA-TSANG v. *supra*, p. 60 n. 3.

(4) *RGV Dar ṭīk*, f. 2b-5a, et *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 2a-4b.

(5) Rappelons que Maitreya reçoit le titre de *bhagavant* (v. *supra*, p. 53).

complètement la portée intentionnelle *(dgoṅs pa)* de tous les sermons du Buddha. Et pour aider les Vineya qui viendront dans le Jambudvīpa, le Saddharma [lui] fut [alors] présenté en cadeau sous la forme des deux Vibhāga [à savoir le *MAV* et le *DhDhV*], des deux Alaṃkāra [à savoir le *MSA* et l'*AA*] et du *RGV*. — Or deux manières de distinguer entre le sens indirect *(neyārtha)* et le sens explicite *(nītārtha)* ont été indiquées dans les sermons du Buddha, l'une de ces manières ayant été expliquée dans l'*Akṣayamatinirdeśa* et le *Samādhirājasūtra* et l'autre dans le *Saṃdhinirmocanasūtra*[1]. En effet, les deux premiers Sūtra ont donné pour *nītārtha* l'enseignement selon lequel tous les *dharma* sont Vides *(śūnya)* de caractère propre *(svalakṣaṇa)* et pour *neyārtha* l'enseignement verbal et littéral relatif [à l'existence réelle] du *pudgala*, des *skandha*, etc. En revanche, le dernier Sūtra a enseigné que l'Imaginaire *(parikalpita)* n'est pas établi par caractère propre alors que le Relatif *(paratantra)* et l'Absolu *(pariniṣpanna)* le sont ; et ainsi ce Sūtra a dit que l'enseignement [unilatéral du deuxième Cycle] selon lequel tous les *dharma* sont également non établis par caractère propre ainsi que l'enseignement [unilatéral du premier Cycle] selon lequel tous les *dharma* sont [au contraire] établis de cette façon sont tous les deux *neyārtha*, mais que l'enseignement [analytique du troisième Cycle] qui distingue clairement entre ce qui est établi par caractère propre et ce qui ne l'est pas est *nītārtha*. Le maître Nāgārjuna a établi la tradition qui différencie entre le *neyārtha* et le *nītārtha* conformément aux deux premiers Sūtra, et il a montré sans effort que le dernier Sūtra est *neyārtha*[2]. Ensuite, en suivant les deux *Vibhāga* et le *MSA*, le maître Ārya-Asaṅga a eu recours à la méthode différenciant entre le *neyārtha* et le *nītārtha* selon le *Saṃdhinirmocanasūtra*[3]*;* et il a établi en premier lieu la tradition du Vijñaptimātra et a aussi commenté [accessoirement] la portée des Sūtra du Hīnayāna[4]. Or le *DhDhV* enseigne que le *paratantra* établi en vérité *(bden par grub pa)* et apparaissant sous l'aspect duel du « saisi » et du « saisisseur » [c'est-à-dire de l'objectif, *grāhya*, et du subjectif, *grāhaka*] est le *dharma* de base sur lequel s'établit le *saṃsāra ('khor ba 'grub pa'i gži chos)*, et que le support *(rten)* pour l'obtention de la délivrance par la réalisation en méditation *(bhāvanā)* où l'on prend pour objet le précédent est la *dharmatā* Vide de différence substantielle entre le

(1) Voir par exemple Candrakīrti, *Prasannapadā* (Introduction) ; Tsoṅ kha pa, *Legs bšad sñiṅ po*, f. 41 a ; mKhas grub rje, *sToṅ thun*, f. 34a et suiv. et 10b et suiv., et *rGyud sde spyi rnam*, f. 8 et suiv. (cf. notre article dans *Pratidānam*, p. 502-504) ; *BuCh*, f. 12a (Obermiller I, p. 30). Cf. *supra*, p. 56 n. 1 ; *infra*, p. 165.

(2) Voir Candrakīrti, *Prasannapadā*, p. 40-41 : *idaṃ madhyamakaśāstraṃ praṇītam ācāryeṇa neyanītārthasūtrāntavibhāgopadarśanārtham ;* cf. le colophon du même ouvrage, p. 594.9. Voir aussi p. 43-44 et p. 276 (ad 15.11) ; *Madhyamakāvatāra* 6.94.

(3) V. *AAĀ* 2.1 (*infra*, deuxième partie). Cf. *Mañjuśrīmūlakalpa*, chap. LIII, v. 452 (p. 617 = éd. Jayaswal, p. 36) cité *DŃ*, ka, f. 18a, et *Ña ṭīk*, f. 18a6 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 15a6 ; *BuCh*, f. 105a 2-3.

(4) Dans la *YBh*, la *Śrāvakabhūmi*, et accessoirement dans l'*AS;* v. *infra*, p. 69.

grāhya et le *grāhaka (gzuṅ 'dzin rdzas tha dad kyis stoṅ pa)*. — Le *MAV*, qui traite de l'apparence duelle *(gñis snaṅ: dvayābhāsa)* établie comme réelle, distingue trois *lakṣaṇa* et établit la Base *(gži)*, le Chemin et le Fruit *(phala)* des Véhicules *(yāna)* ordinaire et extraordinaire[1]. — Le *MSA*, qui ne nie pas l'apparence duelle établie en vérité, expose en détail la méthode par laquelle on éveille le *gotra* du Mahāyāna *(theg pa chen po'i rigs sad par byed pa'i thabs)*; et il expose aussi en détail la méthode par laquelle on aide les autres Vineya. Mais comme ces trois traités ont simplement exposé le Sens absolu *(paramārtha)* en tenant compte de l'état d'esprit *(bsam pa: āśaya)* des Vineya, ils n'ont pas éclairé le *paramārtha* Vide d'établissement par être propre de tous les *dharma*. Et en suivant ces trois traités — et conformément à la méthode du *Saṃdhinirmocana* pour différencier entre le *neyārtha* et le *nītārtha* — le Maître [Asaṅga] a établi la tradition du Vijñaptimātra dans la *YBh*, le *MS*, l'*AS*, etc. Et dans la *Śrāvakabhūmi* il a aussi expliqué la méthode — qui a été également expliquée dans quelques Piṭaka du Hīnayāna — pour accéder, dans un seul exercice *(stan gcig : ekāsana)*, au degré de la Chaleur *(ūṣman)* dans le Chemin de la Préparation *(prayogamārga)* une fois qu'un Pratyekabuddha de la catégorie des *khaḍga*[2] et un être possédant le *gotra* du Mahāyāna ont accumulé l'Équipement respectivement au cours de trois *asaṃkhyeya* de *kalpa* et au cours de cent *kalpa* dans le Chemin d'Équipement *(saṃbhāramārga)*.[3] De son côté l'*AA* insiste constamment sur la théorie ultime de la Vacuité *(śūnyatā)*; mais quant au sujet principal qu'il se propose d'exposer, il enseigne clairement le sens caché *(sbas don)*[4] implicite dans les trois Prajñāpāramitāsūtra, à savoir le processus graduel *(krama)* de l'Intuition *(abhisamaya)* des trois catégories d'êtres possédant le *gotra*, ce processus étant déterminé quant à sa nature, au nombre [des facteurs][5] et à la succession [de ces derniers][6]. — Quant au *RGV*, il montre clairement que les trois Prajñāpāramitāsūtra et le *TGS* ont

(1) Cf. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. (2a), 4b1 où est expliqué le sens de ces trois termes. Le mot *gži* « Base » se rapporte aux facteurs subjectifs *(yul can)* et objectifs *(yul)* compris dans les deux vérités *(saṃvṛtisatya* et *paramārthasatya)*, autrement dit aux topiques de l'analyse philosophique (voir le *Grub mtha' rin chen phreṅ ba* de DKON MCHOG 'JIGS MED DBAṄ PO, f. 7a, 11a, 15b, 19a, 21a4, 21 b-22a). Le *Grub mtha' chen mo*, (ṅa, f. 4b1) explique : *gži la bden gñis/ lam la mi zad pa brgyad cu daṅ sems bskyed ñer gñis lam lṅa sa bcu sogs daṅ/ sgom tshul yaṅ dpyad 'jog gi sgom gñis daṅ/ ži lhag daṅ/ de zuṅ 'brel/ yid byed bdun bdun gyis bsam gzugs sgrub dgoṅs pa sogs mthun la/ sa bcu lta bu'i miṅ mthun yaṅ sgra cuṅ zad mi 'dra ba sogs yod pa so sor 'chad ciṅ/ 'bras bu la sku gñis daṅ sku gsum graṅs che la bži lṅa sogs kyaṅ 'byuṅ ba mthun la/ ...*

(2) Le *khaḍga(viṣāṇakalpa)* s'oppose au *vargacārin (tshogs spyod pa)* ; cf. E. OBERMILLER, Doctrine of Prajñāpāramitā, *AO* 11 (1932), p. 59-60, et *AK* 6.24.

(3) Cf. OBERMILLER, *loc. cit.*, (et *AK* 6. 24ab).

(4) On parle d'un « sens caché » puisque les Prajñāpāramitāsūtra n'exposent pas explicitement les 70 *artha* énumérés par l'*AA* — ou plus exactement leur nombre et leur ordre. Cf. *BuCh* 19b (OBERMILLER, I, p. 51) avec f. 16b7 (I, p. 43).

(5) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 213a6 (214a6).

(6) V. *ibid.* Cf. E. CONZE, *Prajñāpāramitā Literature*, p. 104.

enseigné sans divergence que tous les *dharma* sont Vides [d'établissement en] vérité *(bden pas stoṅ pa)*[1]. Voilà la vérité de Sens absolu *(paramārthasatya)* exempte de tout développement discursif *(niṣprapañca)*; elle est à enseigner par la suite aux personnes qui mûrissent leur Série (consciente, *saṃtāna*) en pratiquant [d'abord] la méthode du Vijñaptimātra, lequel est à enseigner dès le début aux personnes dont les facultés *(indriya)* sont supérieures et qui possèdent le *mahāyānagotra*, et elle est le support objectif *(ālambana)* du Chemin qui doit être compris certainement afin d'obtenir [même] l'Éveil *(bodhi)* du Śrāvaka et du Pratyekabuddha. Le maître Asaṅga a clairement démontré, conformément à l'intention, que tel est le contenu *(abhidheya)* principal de ce Śāstra (c'est-à-dire du *RGV*, *bstan bcos 'dir brjod bya'i gtso bor ston pa)*.

Dans son *rGyud sde spyi rnam* mKhas grub rje fournit la caractérisation sommaire suivante des vingt traités associés avec le nom de Maitreya[2] (f. 27a-28b). En général, les vingt Enseignements associés avec Maitreya sont les Cinq Enseignements de Maitreya, la *YBh* en cinq sections (le *Bahubhūmikavastu, la Vastusaṃgrahaṇī, la Paryāyasaṃgrahaṇī, la *Vivaraṇasaṃgrahaṇī, et la Viniścayasaṃgrahaṇī), les deux Résumés (l'*AS* portant en général sur les *yāna* et le *MS* portant en particulier sur le Mahāyāna), et les huit Prakaraṇa de Vasubandhu (les commentaires du *MSA*, du *MAV*, et du *DhDhV*, la *Vyākhyāyukti*, le *Karmasiddhiprakaraṇa*, le *Pañcaskandhaprakaraṇa*, la *Viṃśatikā*, et la *Triṃśikā*). Certaines autorités ne mentionnent pas le commentaire du *DhDhV* et mettent à sa place [dans la liste des huit Prakaraṇa] le commentaire du *pratītyasamutpāda;* mais nous pensons que le chiffre de huit n'est pas définitif, Ācārya-Vasubandhu ayant composé aussi d'autres commentaires sur le *Pratītyasamutpādasūtra*, le *Śālistambakasūtra* le *Daśabhūmikasūtra*, le *Mahāyānasaṃgraha*, la *Buddhānusmṛti*, etc.[3]. Parmi les Cinq Enseignements de Maitreya, le *MSA* et les deux *Vibhāga* qui expliquent l'intention du dernier Cycle enseignent le Cittamātra ; en effet, le *MSA* l'enseigne en même temps au point de vue de la théorie *(lta ba)* et de la pratique *(spyod pa)* tandis que les deux *Vibhāga* traitent surtout de la théorie. Sur ce point il n'y a pas de divergence. En ce qui concerne le *RGV*, des autorités anciennes *(sṅa rabs pa)* ont estimé qu'il explique l'intention *(dgoṅs pa)* du Cycle intermédiare et que sa théorie est celle des

(1) Pour la démonstration de cette thèse par GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS v. *infra*, p. 399-403 ; cf. p. 195 n. 2, 305.

(2) Sur le groupe de textes associés avec Maitreya, v. *supra*, p. 44-45.

(3) Dans les tomes ñi et chi du bsTan 'gyur de Pékin. — Cette liste de commentaires attribués à VASUBANDHU est assez curieuse parce qu'elle semble bien renfermer un ouvrage habituellement attribué à NĀGĀRJUNA, le commentaire du *Śālistambasūtra* (CORDIER, *Catalogue*, III, p. 357 et 361-362). Une liste un peu différente est donnée par BU STON, *BuCh*, f. 22a (OBERMILLER, I, p. 56-57), qui relève le caractère arbitraire de l'énumération, comme vient de la faire MKHAS GRUB RJE. — On se demande si quelques-uns de ces ouvrages, et notamment le commentaire du *Daśabhūmikasūtra*, ne sont pas d'un autre (« Vṛddha » ?) VASUBANDHU proche des Mādhyamika (?).

Svātantrika ; mais les Jo naṅ pa considèrent qu'il explique l'intention du dernier Cycle et qu'il enseigne sa théorie. Bla ma rje[1] a aussi estimé que le *RGV* explique le dernier Cycle, mais il pense que sa théorie est le Cittamātra. Bu ston Rin po che a dit que ce traité enseigne l'intention du dernier Cycle, ou bien qu'il enseigne le Mādhyamika, ou encore le Cittamātra[2]. Selon nous qui suivons la doctrine de rJe rin po che [Tsoṅ kha pa], ce traité explique l'intention des Sūtra [du dernier Cycle] conformes au Cycle intermédiaire : le *Tathāgatagarbhasūtra*, le *Dhāraṇīśvararājasūtra*, le *Jñānālokālaṃkāra*, l'*Aṅgulimālīya*, le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*, etc. ; son intention consiste en la doctrine prāsaṅgika, et Ārya-Asaṅga l'a interprété dans le sens prāsaṅgika. En plus de cela, notre maître a dit que rien ne s'oppose à la doctrine des Jo naṅ pa[3]. L'*AA* a été interprété en Inde comme relevant du Cittamātra par l'Ācārya Vasubandhu, par Dignāga et par Ratnākaraśānti ; mais Ārya-Vimuktisena, Bhadanta-Vimuktisena, Haribhadra, Buddhajñāna, Abhayākara, et d'autres maîtres encore l'ont interprété dans le sens de la doctrine svātantrika[4]; et Jo bo chen po [Atīśa] et d'autres l'ont interprété dans le sens de la doctrine prāsaṅgika. Toutes les autorités tibétaines anciennes comme le Grand Lo tsā ba[5], ainsi que la majorité des autorités plus récentes, ont considéré qu'il explique l'intention du Cycle intermédiaire et que sa théorie est celle des Svātantrika. Mais les Jo naṅ pa estiment que l'*AA* explique l'intention du dernier Cycle et qu'il enseigne le Grand Madhyamaka *(dbu ma chen po)*; ainsi ils ont nié que l'Ārya[-Vimuktisena] et Haribhadra aient expliqué [dans leurs

(1) Il s'agit peut-être de RED MDA' BA ; mais ainsi qu'on l'a vu (*supra*, p. 59) ce maître est censé avoir changé d'avis vers la fin de sa vie.

(2) Sur la question de savoir à quelle école BU STON se rattachait en réalité voir notre *Life of Bu ston Rin po che*, p. 11-12, et *DzG*, Introduction.

(3) Comme les Jo naṅ pa, les dGe lugs pa considèrent que ces Sūtra sont *nītārtha*.

(4) En ce qui concerne ĀRYA-VIMUKTISENA, cette caractérisation ne fait sans doute qu'indiquer une certaine tendance ; en effet, avant BUDDHAPĀLITA et BHĀVAVIVEKA l'école mādhyamika de NĀGĀRJUNA et d'ĀRYADEVA était indivise (et non *phyogs gcig pa* comme elle l'est devenue après). La date d'ĀRYA-VIMUKTISENA n'est pas connue exactement, mais il est possible qu'il fût un contemporain de BUDDHAPĀLITA et de BHĀVAVIVEKA, (cf. notre article dans *WZKSO* 12-13 [Mélanges Frauwallner]. p. 303-317) ; dans ce cas il aurait vécu dans la première moitié du VIe siècle.

Au sujet des tendances Svātantrika et Yogācāra-Mādhyamika Th. Stcherbatsky a écrit (Die Drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus, *RO* 10 [1934], p. 30-31) : Es ist wahr, dass die Mādhyamikas auch Buddha's direkte Intuition, seine Allwissenheit, ausführlich behandeln, aber immer unter dem Vorbehalt, es sei eine konventionelle Sprache. Es ist auch wahr, dass man es später doch unbequem gefunden hat, vom Buddha immer als einem konventionellen Grenzbegriff zu reden und deshalb die Erlösungslehre nach dem Mādhyamika-Svātantrika, oder nach dem Yogācāra-System behandelte, was zur Gründung verschiedener gemischten Schulen Anlass gegeben hat.

(5) Le titre de Lo tsā ba chen po est la désignation habituelle de RIN CHEN BZAṄ PO (958-1055) (v. *DÑ*, kha). Mais cette désignation s'applique aussi à RṄOG LO TSĀ BA (v. *DÑ*, cha, f. 10a6) et c'est sans doute de ce dernier qu'il est question ici. Cf. *supra*, 59 n. 5.

commentaires de l'*AA*] l'intention de la Mātṛkā [c'est-à-dire de la Prajñāpāramitā, qui relève non pas du troisième Cycle auquel les Jo naṅ pa ont assigné l'*AA*, mais du Cycle intermédiaire]. Bla ma rje a considéré que l'*AA* enseigne le Cittamātra. Selon nous qui suivons la doctrine de rJe rin po che, l'intention ultime de la méthode propre à l'*AA* (*raṅ lugs kyi dgoṅs pa mthar thug*) consiste en la doctrine prāsaṅgika ; il enseigne spécialement la théorie et la réalisation en méditation (*bhāvanā*) et explique l'intention du Cycle intermédiaire.

Les caractérisations précédentes des doctrines des Cinq Enseignements de Maitreya, qui expriment donc le point de vue prāsaṅgika-mādhyamika de l'école des dGe lugs pa, ont été reprises dans les mêmes termes par les autorités postérieures de cette école. Ainsi, dans son commentaire du *RGV*, Paṇ chen bSod nams grags pa (1478-1554) conclut que le système doctrinal (: *śiṅ rta'i srol 'byed*) d'Asaṅga, l'auteur de la *RGVV*, touchant la théorie de la *śūnyatā* n'est pas distincte en dernière analyse de la méthode nāgārjunienne où le *nītārtha* est différencié du *neyārtha* suivant les principes exposés dans l'*Akṣayamatinirdeśa* et le *Samādhirājasūtra* ; il fonde sa conclusion à la fois sur le fait que, selon ces deux Sūtra, un texte enseignant la *śūnyatā* est de sens explicite et sur l'argument que les traités portant sur le *tathāgatagarbha* enseignent en réalité la *śūnyatā*[1].

Pour une analyse historique et philosophique des traités inclus dans le groupe des Enseignements de Maitreya nous sommes redevables à M. E. Frauwallner, qui distingue trois catégories séparées de textes : d'abord le *RGV* ayant pour auteur Sāramati, puis un groupe de textes constitué notamment par le *MSA* et le *MAV* et aussi, semble-t-il, par l'*AA*, et enfin les traités et commentaires d'Asaṅga[2]. M. Frauwallner insiste sur ce que son analyse se fonde non pas sur une tradition, si ancienne soit-elle, mais sur les différences doctrinales qui se laissent discerner dans les textes eux-mêmes.

Le point de vue de Sāramati serait fondamentalement ontologique, l'être suprême possédant selon sa doctrine un caractère positif comparable à la nature de l'âme universelle du Vedānta ; il est immaculé et est désigné par les termes de *tathatā*, *dhātu*, etc. ; il ne serait nullement insaisissable et serait bien au contraire nettement caractérisé par des qualités distinctes, par des défauts ainsi que par des excellences (p. 256)[3]. La véritable nature de Buddha est donc l'être suprême ou le Corps de *dharma*, le *rūpakāya* qui se montre sous deux formes n'étant au contraire qu'une apparence (p. 257).

(1) V. *RGV Ṭīk blo*, f. 2a-b. Cf. *infra*, p. 305, 195 n. 2.

(2) E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1956) ; voir aussi du même auteur : Amalavijñānam und Ālayavijnānam (Festschrift Schubring, Hamburg, 1951), p. 148-159.

(3) Cf. *RGV* 1.9-12 et 2.69-73 sur la nature impensable et inexprimable de la Réalité absolue. Cf. *infra*, p. 297 et suiv.

Les trois traités de Maitreyanātha — l'*AA*, le *MSA* et le *MAV* — présentent selon M. Frauwallner une doctrine différente vu que des notions inconnues au *RGV* y figurent. Il s'agit notamment de l'*abhūtaparikalpa*[1], de l'*āśrayaparāvṛtti*[2], de la doctrine des trois caractères (Beschaffenheiten, *lakṣaṇa*) et des trois êtres propres *(svabhāva)* (qui ne seraient pourtant pas des composantes essentielles dans le système de Maitreyanātha [p. 300, 305] comme ils le sont devenus dans celui d'Asaṅga [p. 329]), de la double nature de la connaissance comportant un aspect « saisi » et un aspect « saisisseur » *(grāhyagrāhaka*, p. 299-300), etc. En même temps, cependant, M. Frauwallner admet (p. 298) que la doctrine de l'être suprême de Sāramati avec sa théorie bouddhologique constitue une composante essentielle de la doctrine de Maitreyanātha, et que selon ce dernier (comme selon Sāramati) cet être suprême est l'esprit lumineux (p. 298) puisque la souillure due à l'illusion du monde des apparences n'est qu'extrinsèque et accidentelle.

Dans son exposé de la doctrine d'Asaṅga M. Frauwallner s'est appuyé presque exclusivement sur le *MS* et l'*AS*. Selon lui, ces deux traités où Asaṅga expose sa propre pensée reflètent un point de vue différent de celui de Maitreyanātha et sont marqués par un recul de l'importance de la connaissance *(vijñāna)* devant le complexe des facteurs psychiques (p. 328,332), ce recul étant dû à l'influence de l'analyse psychologique pratiquée par les Ābhidhārmika (p. 327-328) ; par le rôle capital joué par la connaissance réceptacle et par les *vāsanā*, deux notions qui émaneraient de l'école des Mahīśāsaka à laquelle Asaṅga adhérait avant son passage au Mahāyāna (p. 328)[3] ; par la substitution d'une théorie élaborée des trois *lakṣaṇa* à la notion de l'*abhūtaparikalpa*, qui serait sans importance dans le système d'Asaṅga (p. 329)[4] ; et par le fait que la dichotomie du *grāhya* et du *grāhaka* a été remplacée par les deux « portions » — le *nimittabhāga* et le *darśanabhāga* — auxquelles s'ajoute la connaissance *(manovijñāna)* (p. 329-331, 334).

En résumé, selon M. Frauwallner, la notion de l'être suprême formulée par Sāramati et toujours admise par Maitreyanātha cède la place chez Asaṅga à une analyse du complexe des facteurs et des processus psychiques, cette analyse étant inspirée par la méthode des écoles dites hīnayānistes. Mais en même temps M. Frauwallner fait

(1) Cf. *RGV* 1.63 (et *RGVV* 1.68).

(2) Cf. *RGV* 5.7 (et *RGVV* 1.24, 2.1-7, etc.).

(3) Selon des sources tibétaines, et suivant aussi le témoignage de PARAMĀRTHA, ASAṄGA eut d'abord des liens avec les Sarvāstivādin ou Mūlasarvāstivādin (cf. *DÑ*, ka, f. 18a6). HIUAN-TSANG affirme qu'il était un Mahīśāsaka (v. WATTERS, I, p. 357), ce qui ne contredit pas nécessairement le témoignage précédent étant donné les liens qui existaient entre les Mahīśāsaka et les (Mūla-)Sarvāstivādin (v. A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques*, p. 24, 188 ; cf. A. WAYMAN, *Analysis of the Śrāvakabhūmi*, p. 25, et A. BAREAU, *JA*, 1962, p. 150-151).

(4) L'*abhūtaparikalpa* figure pourtant dans le *MS* § 2.2 et 29 .

remarquer que dans les chapitres IX et X du *MS* — c'est-à-dire dans des sections traitant de la bouddhologie — la vieille doctrine de l'être suprême transparaît (p. 334) ; et il observe qu'Asaṅga continue à employer la vieille notion du *manojalpa* ou « discours mental » pour fonder sa théorie de l'irréalité des objets de la connaissance en tant qu'objets extérieurs (p. 334 ; cf. p. 268-269, 256, 298).

Enfin, estimant qu'Asaṅga ne pouvait pas être l'auteur (Verfasser) des Enseignements de Maitreya dont les doctrines diffèrent si sensiblement de celles des ouvrages qui sont certainement d'Asaṅga, M. Frauwallner conclut que leur auteur ne saurait donc être autre que Maitreyanātha, qu'il considère comme le maître parfaitement humain d'Asaṅga (p. 269 et 6-7).

Dans le cadre nécessairement limité d'une anthologie M. Frauwallner n'a pu apporter une démonstration complète et détaillée de son analyse, et il a du se borner à donner un résumé très succinct de son point de vue. La répartition des textes qu'il a proposée a certes le double avantage de situer une série d'ouvrages aussi difficiles que disparates dans un cadre historique parfaitement périodisé, et de distribuer ces textes et leurs doctrines entre trois maîtres distincts ; en fait, la simplification par trop radicale du problème préconisée par S. Lévi et Obermiller, et consistant à attribuer tous ses ouvrages sans aucune distinction à Asaṅga, n'était nullement satisfaisante. En outre, M. Frauwallner a certainement raison quand il attribue une position spéciale à la *YBh*, car il n'est pas possible de comparer ce traité, qui contient une très grande quantité de matériaux anciens, directement aux autres textes attribués soit à Maitreya soit à Asaṅga.

Il faut pourtant remarquer que parmi tous les textes en question les uns sont rédigés en vers et ont un caractère tantôt sommaire ou mnémotechnique et tantôt poétique alors que les autres sont au contraire des manuels scolastiques ; et l'application de l'analyse proposée par M. Frauwallner à des ouvrages qui semblent donc servir à des fins différentes, qui ont été composés dans des circonstances vraisemblablement assez dissemblables, et qui peuvent très bien refléter un développement dans la pensée d'Asaṅga soulève peut-être plus de problèmes qu'elle n'en résout. D'ailleurs, M. Frauwallner n'a pas manqué de faire remarquer lui-même que certaines théories du *RGV* se retrouvent aussi dans la deuxième catégorie de textes, qu'il attribue à Maitreyanātha, et aussi que les doctrines du dernier maître figurent dans quelques portions des ouvrages d'Asaṅga. Mais il ne dit pas où dans son schéma il faut placer la *RGVV* attribuée traditionnellement à Asaṅga, ni comment il convient d'expliquer les différences de point de vue entre l'*AA* et le *MSA*, etc., qu'il a pourtant attribués à Maitreyanātha, alors que ces différences sont assurément aussi remarquables que celle qui séparent le *RGV* du *MSA*. Remarquons en outre que la doctrine de la *Kārikā-Saptati* attribuée à Asaṅga s'écarte également de celle

du Vijñānavāda, et que si Asaṅga en est vraiment l'auteur il aurait en principe pu écrire encore d'autres ouvrages qui n'appartiennent pas strictement au Vijñānavāda[1].

En somme, si suivant l'hypothèse de M. Frauwallner le même Maitreyanātha a pu composer aussi bien l'*AA* que le *MSA* et le *MAV*, on ne voit pas exactement pourquoi il n'aurait pas pu composer aussi le *RGV ;* et pour la raison qui vient d'être indiquée on ne voit pas non plus pourquoi Asaṅga ne pourrait pas être l'auteur de la *RGVV* s'il est l'auteur de la *Kārikā-Saptati*. Par ailleurs, pour peu qu'on admette qu'un seul et même auteur puisse changer son point de vue lorsqu'il s'adresse à un public différent, ou encore qu'il puisse modifier sa doctrine au cours de l'évolution de sa pensée, pourquoi cet auteur n'aurait-il pas pu rédiger les traités en questions ?

L'analyse très précieuse mais nécessairement brève de M. Frauwallner n'a pu résoudre toutes ces difficultés dont le poids n'est pas compensé par la symétrie et l'élégance incontestables de son schéma. Dans l'état actuel de nos connaissances ce schéma demeure très utile mais ne semble pas avoir encore apporté une solution définitive aux problèmes historiques et philosophiques qui foisonnent autour du *RGV* et des ouvrages apparentés.

De toute façon, parmi les ouvrages que les autorités anciennes et modernes attribuent diversement à *Sāramati, Maitreya et Asaṅga, il semble bien qu'il faut distinguer tout au moins entre les catégories suivantes :

1° La *YBh*, un recueil des doctrines des Yogācāra qui renferme aussi d'assez nombreux éléments d'origine śrāvakayāniste[2] ;

(1) Comparer aussi les Paramārthagāthā dans la Cintāmayī Bhūmiḥ de la *Yogācārabhūmi*. — Cf. E. FRAUWALLNER. *Date of Vasubandhu* (Rome, 1951), p. 38.

Sur la *Kārikā-Saptati*, qui se donne pour un commentaire de la *Vajracchedikā*, v. G. TUCCI, *Minor Buddhist Texts*, I. Cette *Saptati* et ses commentaires soulèvent des problèmes. Quelques sources chinoises (citées par TUCCI, *op. cit.*, p. 8-14) attribuent ce traité non pas à ASAṄGA mais à VASUBANDHU ; mais TUCCI estime qu'ASAṄGA en est certainement l'auteur. La *Saptati* semble avoir été inconnue à BU STON, qui ne la mentionne pas (cf. TUCCI, p. 23). Le texte tibétain, qui manque au bsTan 'gyur de sDe dge, se trouve dans le tome ño de l'édition de Pékin, mais sans indication d'auteur et de traducteur ; la version chinoise se trouve dans le Taishō Issaikyō, n° 1514. — Le commentaire, l'*Āryabhāgavatī-prajñāpāramitā-Vajracchedikā-Saptārthaṭīkā*, se trouve dans l'édition de sDe dge (ma, f. 178a-203b), où il est attribué à VASUBANDHU ; il correspond à Taishō n° 1510 (en deux versions) qui est pourtant attribué à ASAṄGA (*supra*, p. 45 ; mais TUCCI, *op. cit.*, p. 186, l'attribue à VASUBANDHU). Ce commentaire fut traduit en tibétain tardivement, au XV[e] siècle, et d'une manière assez inadéquate par 'Gos LO TSĀ BA, et terminé par ŽA LU LO TSĀ BA CHOS SKYOṄ BZAṄ PO (1441-1527). — Le sous-commentaire de KAMALAŚĪLA se trouve dans le bsTan 'gyur (tome ma dans D et P) ; il fut traduit avant le commentaire de VASUBANDHU, car ŽA LU LO TSĀ BA dit qu'il s'est servi de la version tibétaine pour achever sa traduction du commentaire de VASUBANDHU (v. TUCCI, *op. cit.*, p. 17, 24).

A la différence du *Don bdun gyi rgya cher 'grel pa* — le commentaire de VASUBANDHU sur la *Saptati* — le Mūla lui-même ne fait allusion à aucune doctrine spécifiquement vijñānavāda. Mais il existe des points de contact possibles avec la *RGVV*.

(2) Sur la *YBh* et l'*AS*, qui contiennent des matériaux « śrāvakayānistes », voir *BuCh*, f. 104b (II, p. 140).

2° Les « Cinq Enseignements de Maitreya » :

a) Le *MSA*, le *MAV* et le *DhDhV* relevant plus ou moins strictement du Vijñānavāda ;

b) L'*AA*, qui serait quant à sa forme un traité proto-svātantrika-mādhyamika préfigurant les doctrines de l'école des Yogācāra-Mādhyamika (fondée plus tard par Śāntarakṣita et continuée par Haribhadra)[1] ;

c) Le *RGV*, qui serait un traité des Mādhyamika ;

3° La *RGVV* attribuée à Asaṅga, qui l'aurait composée en suivant le point de vue mādhyamika ;

4° La *Saptati*, également attribuée à Asaṅga mais qui n'est pas spécifiquement un traité du Vijñānavāda ;

5° L'*AS* d'Asaṅga renfermant (comme la *YBh*) des éléments d'origine śrāvakayāniste ;

6° Le *MS* d'Asaṅga, un des manuels fondamentaux du Vijñānavāda[2].

(1) Au sujet de la filiation de ce traité voir plus haut, p. 65, et le *gNad don gsal ba'i zla zer* (dans le gSuṅ 'bum de mKhas grub rje, t. ka) ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *'Grel pa'i zin bris*, f. 39b (*infra*, p. 397) ; *KD*, tha, f. 6.

(2) Le bsTan 'gyur contient aussi un Bhāṣya (rNam bšad) du *Saṃdhinirmocanasūtra* attribué à ASAṄGA. Mais comme le fait remarquer TSOṄ KHA PA (*Legs bšad sñiṅ po*, f. 20b2-3), ce commentaire ne saurait être d'ASAṄGA étant donné que sa doctrine ne concorde pas avec celle du *MS*, de la *BBh* et de la *Saṃgrahaṇī*, et que le *Viniścaya* y est cité. — Cf. aussi H. UI, *ZII* 6, p. 223 note 3.

PREMIÈRE PARTIE

LA THÉORIE MAHĀYĀNISTE DU GOTRA

Chapitre premier

LA DOCTRINE DU *GOTRA* DANS L'ÉCOLE DU VIJÑĀNAVĀDA ET DANS SES SOURCES CANONIQUES

La théorie du *gotra* exposée dans de nombreux Sūtra et Śāstra revêt une grande importance pour l'étude des doctrines sotériologiques et gnoséologiques du Mahāyāna ; et sous certaines de ses formes elle est si proche de la théorie du *tathāgatagarbha* que, selon certaines autorités, le *gotra* existant par nature *(prakṛtisthagotra)* est identique au *tathāgatagarbha*.

Parmi les Śāstra les plus anciens du Mahāyāna ce sont surtout les traités du Vijñānavāda qui contiennent des exposés portant sur le *gotra* ou « Lignée spirituelle » en plus du *dhātu* ou Élément et du *bīja* ou Germe spirituel, et il convient donc de les examiner ici en premier lieu. Mais avant d'aborder ces traités il faut considérer brièvement ce qu'ont dit à ce sujet le *Saṃdhinirmocanasūtra*, une des principales écritures sur lesquelles les Vijñānavādin se sont appuyés pour développer leurs doctrines, et le *Laṅkāvatāra*, un Sūtra cité comme une autorité aussi bien par les Mādhyamika que par les Vijñānavādin.

Le *Saṃdhinirmocanasūtra* fait état de l'existence dans le *sattvadhātu* de trois catégories distinctes d'êtres qui sont associées aux trois Véhicules *(yāna)* enseignés par ce Sūtra. Il est ainsi parlé des gens possédant le *gotra* du Véhicule des Auditeurs *(ñan thos kyi theg pa'i rigs can : śrāvakayānagotraka)*, des gens possédant le *gotra* du Véhicule des Buddha pour soi *(raṅ saṅs rgyas kyi theg pa'i rigs can : pratyekabuddhayānagotraka)* et des gens possédant le *gotra* du Tathāgata *(de bžin gšegs pa'i rigs can)*. Chaque individu qui appartient à l'une ou à l'autre de ces trois catégories cultive son Chemin *(mārga)* en « montant » dans le « Véhicule » *(yāna)* de sa pratique spirituelle, qui est alors unique *(eka)* pour lui en tant qu'il lui est indispensable comme moyen de progression[1] ; et c'est ainsi qu'on peut chercher à obtenir son *yogakṣema (grub pa daṅ bde ba)* et son

(1) Sur l'*ekayāna* voir la deuxième partie du présent ouvrage.

nirvāṇa particulier. Ces trois catégories sont constituées par les Śrāvaka dont les facultés *(indriya)* sont obtuses *(mṛdu)*, par les Pratyekabuddha dont les facultés sont moyennes et par les Bodhisattva dont les facultés sont aiguës (§ 7.14)[1]. Le Sūtra ajoute que le *śrāvakagotraka* ne recherche que la seule quiétude *(ži ba'i bgrod pa gcig pu pa : śamaikāyana)*[2] et qu'il diffère du Bodhisattva du fait qu'il ne cherche pas à promouvoir le bien des êtres animés puisqu'il a peu de compassion *(karuṇā)* et du fait qu'il se détourne de l'action utile puisqu'il redoute la douleur *(duḥkha)* (cf. § 7.24) ; un tel Śrāvaka ne pourra donc jamais atteindre l'*anuttarasamyaksambodhi* du *buddha* (§ 7.15). Il existe pourtant une autre catégorie de Śrāvaka qui se tournent vers la *bodhi* et se délivrent pour ce faire aussi bien de l'obstacle au connaissable *(jñeyāvaraṇa)*[3] que de l'obstacle des Affects *(kleśāvaraṇa)*; le Sūtra semble vouloir dire par là que la première catégorie de Śrāvaka ne se délivre que du seul *kleśāvaraṇa*, et c'est pour cette raison aussi qu'il ne deviendra pas un *buddha* (§ 7.16)[4]. En revanche, le Bodhisattva ayant atteint la première Terre spirituelle *(bhūmi)* sur le Chemin de la Vue *(darśanamārga)* se fixe dans l'exactitude *(yaṅ dag pa ñid skyon med pa : samyaktvaniyama)* et il naît dans la Famille du Tathāgata *(tathāgatakula)* (§ 8.36.3)[5].

La doctrine du *Laṅkāvatārasūtra* à ce sujet est sensiblement plus nuancée ; la théorie du *gotra*, qui y est parfois exposée sous une forme paradoxale, est associée à la théorie de l'*ekayāna* ou Véhicule unique — voire de l'*ayāna* — que ce Sūtra tient pour la doctrine véritable à la différence du *Saṃdhinirmocana* qui la considère comme intentionnelle *(ābhiprāyika)*. Le *LAS* fait ressortir clairement le lien entre la sotériologie et la gnoséologie en précisant que trois des cinq *gotra* dont il fait état consistent en trois sortes d'Intuition *(abhisamaya)* relevant respectivement des *yāna* du Śrāvaka, du Pratyekabuddha et du Tathāgata[6]. Le troisième *gotra* — celui du *tathāgatayānābhisamaya* — renferme à son tour trois variétés selon qu'il est question de l'intuition du *dharma* qui est sans être propre quant à l'être propre *(svabhāvaniḥsvabhāvadharmābhisamaya)*, de l'intuition sainte

(1) C'est aussi la doctrine de la *BBh* § 1. 1 (p. 3-4).

(2) Dans *RGVV* 1. 37-38 Johnston lit *śamaikayānagotra* (p. 35.11) ; mais voir la *Mahāvyutpatti*, n° 6418 : *ekāyanaḥ* = *bgrod pa gcig pa*.

(3) Sur le sens du terme *jñeyāvaraṇa* dans le Vijñānavāda voir *BBh* § 1. 4 (p. 38) ; Sthiramati, *Triṃśikabhāṣya* 1 ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 566 et suiv., et *IHQ* 4 (1928), p. 167.

(4) Sur la question de savoir si l'(Ārya-)Śrāvaka peut comprendre la réalité v. *infra*, p. 171, 177 et suiv.

(5) Sur le *niyama*, etc., voir plus loin.

(6) Comparer le *(sva)pratyātmāryajñāna*, la *(sva)pratyātmāryagati*, le *pratyātmāryādhigama*, etc., dans le *LAS*. Le même Sūtra parle aussi du *pratyātmāryajñānaikayāna* (*'phags pa so so raṅ gi ye šes daṅ theg pa gcig po;* p. 133.4) et de la *pratyātmaikayānagati* (*'phags pa so so raṅ gi ye šes daṅ theg pa gcig po;* p. 133.3), des notions qui font ressortir elles aussi le lien existant entre le Véhicule de la délivrance et le *jñāna*. Cf. *infra*, p. 180 n. 2, p. 297 et suiv.

et immédiate de la compréhension *(adhigamasvapratyātmāryābhisamaya)*, et de l'intuition sainte de la nature sublime des champs extérieurs de buddha *(bāhyabuddhakṣetraudāryābhisamaya)* ; il est précisé que les personnes qui n'ont pas peur quand l'un de ces trois *abhisamaya* est exposé possèdent le *gotra* de l'intuition du Véhicule du Tathāgata[1]. Les deux derniers des cinq *gotra* sont l'indéterminé, qui ne relève pas de l'une ou de l'autre des trois catégories précédentes *(aniyataikataragotra)*, et, de manière quelque peu paradoxale, le non-gotra (*agotra)*. La personne dont le *gotra* est encore indéterminé *(aniyata)* pourra suivre l'un ou l'autre des trois Véhicules qui viennent d'être énumérés après qu'elle en aura entendu l'exposé.

Sans expliquer exactement ce qu'il faut entendre par le terme d'*agotra*[2], le même passage du *LAS* continue par décrire la catégorie d'individus nommés *icchantika* (p. 65-67)[3]. La phrase dans laquelle cette question est abordée n'est pas limpide sous la forme qu'elle revêt dans le texte sanskrit publié par B. Nanjō (p. 65) : *tatrêcchantikānāṃ punar mahāmate anicchantikatā mokṣaṃ kena pravartate.* F. Edgerton a donc suggéré la correction *anicchantikatāmokṣa* (en un seul mot)[4] ; M. G. Tucci a cependant proposé de lire *anicchantikatā mokṣe*[5], ce qui donne un sens proche de celui suggéré par la version tibétaine : « Comment se fait-il que les *icchantika* ne désirent pas la délivrance ? » (*blo gros chen po/ de la 'dod chen pa rnams kyi thar par mi 'dod pa ji ltar 'byuṅ že na;* f. 127b). Le Sūtra distingue ensuite entre deux types d'*icchantika.* D'une part il y a celui qui a éliminé toutes ses Racines de bien *(sarvakuśalamūlotsarga)* puisqu'il a répudié la collection des écritures *(piṭaka)* des Bodhisattva et qu'il l'a condamnée en alléguant qu'elle n'est pas conforme aux Sūtra et au Vinaya[6] ; en fait, c'est à cause de l'élimination des Racines de bien résultant d'un pareil rejet que l'individu en question n'est pas parinirvāṇé. Ce premier type d'*icchantika* est donc un *sarvakuśalamūlotsargecchantika.* Mais il existe d'autre part un *bodhisattvecchantika*,

(1) Sur le *tāthāgatagotra* voir aussi le Sagāthaka, v. 417-422 (et cf. v. 750 pour un parallèle).

(2) Comparer l'expression *gotrāgotram* dans *LAS* 1, p. 25.2. Malgré son nom l'*agotra* fait partie, paradoxalement, du groupe des cinq *gotra* (p. 63 et 306.2 ; cf. p. 35.3).

(3) Cf. *LAS* 1, p. 27.5 Voir *RGV* 1.34 et suiv., et *DzG,* Introduction.

(4) *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, s. u.*

(5) Animadversiones indicae, *Jñānamuktāvalī* (Festschrift J. Nobel, New Delhi, 1959), p. 224.

(6) Cf. *RGV* et *RGVV* l. 32 et suiv., où il est question du *(mahāyāna-)dharma pratigha.* La conformité avec ce qui se trouve dans le Sūtra et apparaît dans le Vinaya constitue un des principaux critères pour juger de l'authenticité d'un enseignement, et ce critère fait partie des *mahāpadeśa;* v. *Mahāparinibbānasuttanta* § 4. 8 (DN II, p. 124) : *sutte otāretabbāni vinaye sandassetabbāni* (cf. AN II, p. 167). La formule sanskrite correspondante se trouve par exemple dans le *MSABh* (1.10) et la *Pañjikā* du *BCA* (9.42) : *buddhavacanasyedaṃ lakṣaṇaṃ yat sūtre 'vatarati vinaye saṃdṛśyate dharmatāṃ na ca vilomayati;.* voir aussi *BBh* § 1.18 (p. 108) et § 1.18 (p. 257). Cf L. de La Vallée Poussin, *HJAS* 3 (1938), p. 158- 159 ; E. Lamotte, La critique d'authenticité dans le bouddhisme, *India Antiqua* (Mélanges J. Ph. Vogel, Leiden, 1947), p. 213-232.

c'est-à-dire un Bodhisattva-Mahāsattva qui a formé la résolution altruiste de demeurer dans l'existence *(bhavapraṇidhāna)* tant qu'il y aura des êtres qui ne sont pas parinirvāṇés afin de pouvoir les aider[1].

Malgré la différence fondamentale entre ces deux types d'*icchantika*, ils se ressemblent en tant qu'ils n'ont pas pour qualité d'être parinirvāṇés *(aparinirvāṇadharmaka)*. Pourtant, si le Bodhisattvecchantika n'entre absolument pas dans le *parinirvāṇa (atyantato na parinirvāti)*, c'est qu'il sait que tous les *dharma* sont parinirvāṇés dès l'origine *(ādiparinirvṛta)*; par contre, la condition du Sarvakuśalamūlotsargecchantika est entièrement différente. Mais même ce dernier fait parfois pousser des Racines de bien grâce au pouvoir déterminant *(adhiṣṭhāna)* du Tathāgata, qui n'abandonne en fait jamais les êtres.

Le *Laṅkāvatārasūtra* semble ainsi identifier l'*agotra* et ce dernier type d'*icchantika*. Mais comme celui-ci peut faire pousser des Racines de bien, si ce n'est que grâce à l'*adhiṣṭhāna* du Buddha, il n'est pas damné à perpétuité et par prédestination[2].

En outre, comme le dit le Sūtra lui-même, la division en trois Véhicules *(yāna)* n'a elle-même pas de point d'appui réel sur le plan de la non-apparence ; en fait, Bhagavat a parlé des trois *yāna*, du Véhicule unique *(ekayāna)* et du non-Véhicule *(ayāna)* selon que ses auditeurs étaient des « enfantins » *(bāla)* d'intelligence médiocre ou des Saints « absolutisés » (p. 65) :

triyānam ekayānaṃ ca ayānaṃ ca vadāmy aham//
bālānāṃ mandabuddhīnām āryāṇāṃ ca viviktānām//
dvāraṃ hi paramārthasya vijñaptidvayavarjitā [?] /
yānatrayavyavasthānaṃ nirābhāse sthite kutaḥ//

De plus, selon un autre passage du *Laṅkāvatāra* (2, p. 133-135), le Véhicule unique *(ekayāna)* a pour caractère l'accès à, ou la compréhension de, la Gnose intuitive et noble *(pratyātmāryajñānagati)*; il ne peut être réalisé que par le seul Tathāgata, et non pas par les hétérodoxes sectaires *(anyatīrthya)*, les Śrāvaka, les Pratyekabudha, Brahmā, etc. En fait, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha n'ont pas pour qualité d'être parinirvāṇés par eux-mêmes (*svayam aparinirvāṇadharmatvam*, p. 134.4), et c'est pour cette raison qu'ils sont incapables de recevoir l'enseignement portant sur l'*ekayāna;* car ce dernier représente, comme on l'a vu, une connaissance immédiate et directe de la Réalité qui ne peut pas venir de l'extérieur *(pratyāt-*

(1) Comparer la notion des souillures jointes aux Racines de bien *(kuśalamūlasaṃyuktāḥ kleśāḥ)* qui permettent au Bodhisattva de s'accrocher en quelque sorte aux trois mondes d'existence ; voir par exemple la *Sāgaramatiparipṛcchā* citée dans *RGVV* 1.68 (*infra*, p. 201-202, 418).

(2) Ainsi les autorités qui enseignent la doctrine des cinq *gotra* dont le dernier est, assez paradoxalement, l'*agotra* semblent bien admettre l'existence, sur le plan du *sattva* et du Chemin, de toute une classe d'individus « voués à l'erreur ».

Sur le *mithyātvaniyata* (le terme n'est pas attesté dans le *LAS*) v. *infra*, p. 196 et suiv., 462 et suiv.

māryajñāna)[1]. Ainsi donc, de même que la division en *yāna* est, selon le *Laṅkāvatāra*, irréelle, la division en *gotra* différents ne doit sans doute représenter selon ce Sūtra qu'un enseignement conditionnel (cf. *LAS* 3, p. 161 : *triyānaikayānābhisaṃdhiḥ*).

Dans ces conditions on pourrait songer à expliquer l'idée du *bodhisattva-icchantika* dans le *Laṅkāvatāra* à la lumière de sa théorie de l'*ayāna*, laquelle est destinée aux Saints « absolutisés » (*vivikta;* p. 65 et 297), et de la théorie sans doute apparentée exposée dans les Prajñāpāramitāsūtra selon laquelle le *bodhisattva* est *apadārtha* ou, comme l'explique Haribhadra, *apratiṣṭhārtha* et *agotra*[2]. Ainsi, si les notions de l'*agotra* et de l'*icchantika* semblent d'ordinaire revenir au même, dans le présent cas du *bodhisattva* ces termes ne se rapportent plus à l'absence de la « Lignée spirituelle » chez un individu ayant détruit ses Racines de bien, comme il a été enseigné ici dans le *LAS*, dans le *MSA* et ailleurs[3]. Il est par conséquent possible qu'il convienne de les interpréter plutôt au point de vue de la réalité absolue, c'est-à-dire conformément à la théorie de la *śūnyatā*, où le *gotra* aussi bien que le *yāna* n'est pas une entité établie en réalité ; en fait, dans cette perspective, le *gotra* sera vraiment *agotra*, le *yāna* sera vraiment *ayāna*, et le *bodhisattva* qui se trouve, au point de vue de la relativité, dans le cycle des existences *(saṃsāra)* et apparaît donc comme un *icchantika* ne cherchant pas à obtenir la délivrance, sera dans ce cas réellement *agotra* au point de vue du Sens absolu *(paramārtha);* car tous les *dharma* sont *ādiparinirvṛta* (p. 66.12). Cependant, le *LAS* ne donne pas explicitement une pareille interprétation de l'*agotra;* et on considère que l'allusion scripturaire à l'*agotra* sert à inciter les disciples à produire les *kuśalamūla*[4].

Le *gotra* selon le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*

Dans le *MSA*, qui y consacre tout un chapitre, on trouve une théorie élaborée du *gotra* qui présente des affinités avec celle du *Saṃdhinirmocanasūtra*. Sans expliquer en détail la fonction sotériologique exacte du *gotra*, le *MSA* insiste sur le fait qu'il détermine la classification des *sattva* en différentes catégories ; et c'est le *Bhāṣya* (4.7 et 11. 61) qui identifie explicitement le *gotra* à la cause *(hetu)* concourant à la production du *bodhicitta* conventionnel *(sāṃketika-cittotpāda)*,[5] encore que les vers 10.1 et 19.61 fassent allusion au *gotra* comme la précondition du *cittotpāda* et comme associé à l'*adhimukti*.

(1) Voir ci-dessous, p. 180, où nous reviendrons sur la doctrine du *LAS;* comparer *RGV* 1.4-7.

(2) V. *infra*, p. 130 et suiv.

(3) Voir aussi plus loin, p. 185.

(4) Cf. Tsoṅ kha pa, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 317a-b.

(5) Cf. *MSA* 4.7 avec le *Bhāṣya* sur le *samādānasāṃketikacittotpāda* issu d'une cause (*hetubala*, autrement dit du *gotrasāmarthya*), des *kuśalamūla* (ou de la *gotrapuṣṭi*) etc. V. *infra*, p. 84-85.

Mais au vers 3.11, celui qui est démuni du *hetu* est virtuellement l'*agotra*, ce dernier terme étant attesté aussi dans 1.14.

Le *MSA* enseigne que le sujet du *gotra* est à envisager de huit points de vue dont chacun comporte quatre aspects (3.1) :

sattvāgratvaṃ svabhāvaś ca liṅgaṃ gotraprabhedatā/
ādīnavo 'nuśaṃsaś ca dvidhaupamyaṃ caturvidhā//

1° L'existence *(sattva, astitva)* du *gotra*. Elle est démontrée par la différence des Éléments *(dhātu)* des êtres ainsi que par les différences dans leur adhésion convaincue *(adhimukti)*[1], ce qui rend compte de leurs pratiques réalisatrices *(pratipatti = sgrub pa)* différentes, car tel individu réussira *(nirvoḍhṛ = ṅes par sgrub pa)* alors qu'un autre ne réussira pas. Ces différences s'expliquent par la différence du *gotra*, qui est aussi à l'origine des différences entre les Fruits ou résultats que constituent, selon les cas, les Éveils *(bodhi)* inférieur (*hīnā*, du Śrāvaka), moyen (*madhyā*, du Pratyekabuddha) ou suprême (*viśiṣṭā*, du Bodhisattva)[2]. En effet, comme le fait remarquer le *Bhāṣya*, le Fruit est conforme à la semence *(bījānurūpatvāt phalasya)* (3.2) :

dhātūnām adhimukteś ca pratipatteś ca bhedataḥ/
phalabhedopalabdheś ca gotrāstitvaṃ nirūpyate//

2° La précellence *(agratva)* du *gotra* a pour indice son excellence, sa totalité, son utilité, et son indestructibilité (3.3) :

udagratve 'tha sarvatve mahārthatve 'kṣayāya ca/
śubhasya tannimittatvāt gotrāgratvam vidhīyate//

En effet, selon le commentaire, la totalité manque aux Śrāvaka parce qu'ils ne possèdent pas les *kuśalamūla* excellents en raison de l'absence des *bala*, des *vaiśāradya* et des autres caractéristiques du *buddha;* l'utilité du bien de soi-même et d'autrui leur fait défaut ; et ils ne sont pas indestructibles parce que dans l'*anupadhiśeṣanirvāṇa* des Śrāvaka il y a cessation *(avasāna)*.

3° Le caractère *(svabhāva* ou *lakṣaṇa)*. A ce point de vue le *gotra* a quatre aspects : la Lignée existant par nature (le *prakṛtistha*) et la développée (*paripuṣṭa*, qui est le *samudānīta* selon le commentaire), ou le support et le supporté ; de plus, le *gotra* est existant en tant que cause *(hetubhāva)* mais inexistant en tant que fruit *(phalabhāva);* enfin ce facteur reçoit le nom de *gotra* puisqu'il réalise les qualités *(go : guṇa)*[3] (3.4) :

(1) Cf. Mātṛceṭa, *Varṇārhavarṇastotra* 11.1 : *yathādhātv avatiṣṭhante satvānām adhimuktayaḥ...* (v. *BSOAS* 13 [1949-50], p. 990, avec *JA* 1964, p. 233).

(2) Cf. *BBh* § 1.1 (p. 4) ; *Bhāṣya* du *MSA* 5.4-5 ; *Ña ṭīk*, I, f. 239b (*infra*).

(3) Cf. *AAĀ* ad 1.39 : *niruktaṃ tu guṇottāraṇārthena dharmadhātur gotram.* Le mot *uttāraṇa* signifie « réaliser ou remplir (une promesse) » (v. Edgerton, *BHSD*) ; cf. *infra*. p. 144 n. 1 et *WZKSO* 12-13, p. 311.

Le *Ña ṭīk* (I, f. 238b-239a ; *infra*, p. 144) donne une autre explication appuyée sur d'autres valeurs secondaires du mot *go*. — Sur la valeur des explications herméneutiques *(nirukta)*, v. en dernier J. Gonda, Etymologies in the Ancient Indian Brāhmaṇas, *Lingua* 5 (1955), p. 61-85, et *Hist. of Religions* 1 (1962), p. 269.

prakṛtyā paripuṣṭaṃ ca āśrayaś cāśritaṃ ca tat /
sad asac caiva vijñeyaṃ guṇottāraṇatārthataḥ//

4° On distingue aussi quatre marques (*liṅga = rtags*) dans le *gotra*, à savoir la compassion, l'adhésion convaincue (au *dharma* du Mahāyāna), la constance (*kṣānti*), et l'accomplissement du bien (constitué par les *pāramitā*) (3.5) :

kāruṇyam adhimuktiś ca kṣāntiś câdiprayogataḥ/
samācāraḥ śubhasyâpi gotre liṅgaṃ nirūpyate//

5° Les divisions de la Lignée (*gotrabheda*) sont le déterminé (ou certain, *niyata*) et l'indéterminé (ou incertain, *aniyata*) ainsi que l'imperdable (*ahārya*) et le perdable (*hārya*) au gré des conditions (3.6) :

niyatāniyataṃ gotram ahāryaṃ hāryam eva ca/
pratyayair gotrabhedo 'yaṃ samāsena caturvidhaḥ//[1]

6° Le dommage (*ādīnava*) dont il y a quatre sortes, à savoir la répétition des Affects, la fréquentation de mauvais amis, le manque[2] (des éléments favorables, *upakaraṇa*) et la dépendance par rapport aux autres (3.7) :

kleśābhyāsaḥ kumitratvaṃ vighātaḥ paratantratā/
gotrasyādīnavo jñeyaḥ samāsena caturvidhaḥ//

7° Il existe également quatre sortes d'avantage (*anuśaṃsa*): on ne s'approche de la perdition que lentement, on s'en délivre rapidement, on n'éprouve qu'une légère douleur, et on mûrit les êtres avec un esprit ému par la douleur qu'éprouvent ces derniers (3.8):

cirād apāyagamanam āśumokṣaś ca tatra ca/
tanuduḥkhopasaṃvittiḥ sodvegā sattvapācanā//

8° La comparaison double (3. 9-10) :

suvarṇagotravat jñeyam ameyaśubhatāśrayaḥ/
jñānanirmalatāyogaprabhāvāṇāṃ ca niśrayaḥ//
suratnagotravat jñeyaṃ mahābodhinimittataḥ/
mahājñānasamādhyāryamahāsattvārthaniśrayāt//

a) Le gotra est comme une mine (*gotra*) d'or, c'est-à-dire qu'il est l'origine (*āśraya = gnas*) de Racines de bien incommensurables, et la demeure (*niśraya = gnas*) de la Gnose, de la connexion avec la pureté et des pouvoirs (*prabhāva = mthu*). Le commentaire explique que ce *suvarṇagotra* est la source de ce qui est grand (*prabhūta*),

(1) V. *AAĀ* 1.40 (p. 77, cité *infra*, p. 131 n. 2) ; *Luṅ gi sñe ma*, f. 154a ; *Ña ṭīk*, I, f. 242a-b (*infra*, p. 149).

(2) *Vighāta* = *'phoṅs pa*. Dans *BBh* 1.1 (p. 11.1) on trouve l'expression *upakaraṇavikala*. Cf. *Ña ṭīk*, I, f. 243a3 : *yo byad kyis phoṅs pa*.

lumineux *(prabhāsvara)*, immaculé *(nirmala)* et apte à être travaillé *(karmaṇya)*[1]; et ainsi, par analogie *(tatsādharmyeṇa)*, le *gotra* du *bodhisattva* est la source de Racines de bien incommensurables, de la Gnose, de l'obtention du nettoyage des Affects *(kleśanairmalyaprāptyāśraya)*, et des pouvoirs des supersavoirs *(abhijñā)*, etc.

b) Le *gotra* est comme une grande mine de joyaux en raison de la marque du grand Éveil, car il est la demeure de la grande Gnose, de la composition d'esprit du Saint, et du grand bien pour les êtres animés. Le commentaire explique que ce grand *gotra* de joyaux est une source de pierres précieuses authentiques (*jātya = rigs daṅ ldan pa;* cf. 1.6) ayant une bonne couleur *(varṇasampanna)*, une bonne conformation *(saṃsthānasampanna)* et de bonnes dimensions *(pramāṇasampanna)*. Et le *gotra* du *bodhisattva* est à connaître comme comparable en vertu des marques de la *mahābodhi*, du *mahājñāna*, de l'*āryasamādhi* — le *samādhi* étant ici la « constitution » *(saṃsthiti)* analogue à la « conformation » *(saṃsthāna)* du joyau — et du *mahāsattvaparipāka.*

Alors que les stances précédentes concernent l'individu, ou plus exactement le *bodhisattva*, établi dans son *gotra (gotrastha)*, le vers suivant à trait à ceux qui n'y sont pas établis *(agotrastha)* (3.11) :

aikāntiko duścarite 'sti kaścit kaścit samudghātitaśukladharmā/
amokṣabhāgīyaśubho 'sti kaścin nihīnaśuklo 'sty api hetuhīnaḥ//

« Tel vit totalement dans la mauvaise conduite, tel a détruit tous les *dharma* blancs [c'est-à-dire bons], tel ne possède pas le bien consistant en les facteurs constitutifs de la délivrance, et tel a des blancs infimes. Et il y a celui chez qui la cause manque. »[2] — Le Bhāṣya ajoute que le terme d'*agotrastha* désigne les individus qui n'ont pas pour qualité d'être parinirvāṇés et dont il existe deux catégories : alors que la première n'a pas pendant un certain temps pour qualité d'être parinirvāṇée *(tatkālāparinirvāṇadharman)*, la seconde catégorie n'a absolument pas qualité pour être parinirvāṇée *(atyantāparinirvāṇadharman)*. De la première catégorie il existe quatre sortes, à savoir l'individu dont la mauvaise conduite est totale, celui dont les *kuśalamūla* sont coupés, celui sans *kuśalamūla* constitutifs de la délivrance *(amokṣabhāgīyakuśalamūla)*, et enfin celui dont les *kuśalamūla* sont infimes puisque son Équipement n'est pas complet *(aparipūrṇasambhāra)*. De l'autre côté, ce qui n'a absolument pas qualité pour être parinirvāṇé et est démuni de la cause *(hetuhīna)* est celui qui n'a pas le *gotra* du *parinirvāṇa*[3].

(1) Cf. Aṅguttaranikāya I, p. 253-254, 257 ; III, p. 16 ; *Suttanipāta* v. 48 ; *infra*, p. 411.

(2) *Hetuhīna = rgyu daṅ bral (ba)*. Sur le sens de *hetu* voir plus loin.

(3) V. aussi plus loin, p. 482-486. Cf. La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 9, p. 267-268 ; *Siddhi*, p. 722 et suiv. ; *Hōbōgirin*, p. 86.

Selon Sthiramati, *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya*, f. 52b-54a, l'*agotra* se compose des deux grandes catégories mentionnées par le *MSABh* 3.11 : les *sattva* qui n'atteignent pas le *parinirvāṇa* pour un certain temps, et ceux qui ne seront jamais parinirvānés. La première

Suivant le vers 12, si l'on accorde au *dharma* profond et sublime une pleine adhésion convaincue accompagnée de la constance dans la pratique *(samprapattikṣaman = sgrub la bzod pa)* et que la perfection obtenue au terme dépasse les deux autres [le *laukika* et le Śrāvaka], cela résulte à la fois du *gotra* renfermant les qualités propres à la nature du *bodhisattva* et du *gotra* fortifié (3.12) :

gāmbhīryaudāryavāde parahitakaraṇāyodite dīrghadharme
ajñātvaivâdhimuktir bhavati suvipulā samprapattikṣamā ca/
sampattiś câvasāne dvayagataparamā yad bhavaty eva teṣāṃ
taj jñeyaṃ bodhisattvaprakṛtiguṇavatas tatprapuṣṭāc ca gotrāt//

Par perfection il faut entendre ici, selon le commentaire, la *mahābodhi* dépassant les deux autres perfections, à savoir celle qui se trouve chez l'homme « mondain » *(laukika)* et celle qui se trouve chez le Śrāvaka ; telle est en fait la grandeur du *bodhisattvagotra* qui possède par sa nature les qualités et est développé.

Enfin, le dernier vers décrit la prééminence du *bodhisattvagotra* envisagé au point de vue du Fruit (3.13) :

suvipulaguṇabodhivṛkṣavṛddhyai, ghanasukhaduḥkhaśamopalabdhaye ca/
svaparahitasukhakriyāphalatvād, bhavati sumūlam udagragotram etat//

Pour faire pousser l'arbre de l'Éveil et pour obtenir l'apaisement de tous les plaisirs et des douleurs, et parce qu'il a pour fruit l'action en vue du bien et du salut de soi-même et d'autrui, ce *gotra* précellent est vraiment une excellente racine.

Dans les *kārikā* du *MSA* nous rencontrons ainsi une doctrine qui fait état de trois *gotra* qui diffèrent en fonction des *dhātu* différents

catégorie comprend quatre variétés commençant par les personnes qui, tout en possédant le *gotra* du *bodhisattva*, etc., n'atteignent pas le *nirvāṇa* pour un certain temps puisqu'elles ont commis des péchés *ānantarya* (le *duścaritaikāntika* du *MSABh*) et les personnes qui, tout en possédant le *gotra* du *bodhisattva*, ont coupé leurs *kuśalamūla* puisqu'elles ont adopté les vues erronées *(mithyādṛṣṭi)* et n'atteignent donc pas le *nirvāṇa* avant beaucoup de *kalpa* (le *samucchinnakuśalamūla* du *MSABh)*. La deuxième catégorie composant l'*agotra* est le *hetuhīna* qui n'a absolument pas qualité pour être parinirvāṇé *(atyantāparinirvāṇadharman)* ; en effet, est *hetuhīna* celui qui n'a pas la cause (*hetu*, du *nirvāṇa)*, c'est-à-dire les *kuśalamūla* du *nirvāṇa* suivant l'un ou l'autre des trois *yāna* et le *gotra*, car en tant qu'*agotra* le *pudgala* n'atteindra pas les *nirvāṇa* des trois *yāna* ; et l'*atyantāparinirvāṇadharman* est comme ceux qui, ayant par exemple la nature d'une pierre et d'un arbre, n'ont pas pour nature la connaissance propre au *citta* et aux *caitta* (f. 53b : *yoṅs ye mya ṅan las mi 'da' ba ni gcig yod de/ de bstan pa'i phyir rgyu daṅ bral žes bya ba smos te/ rgyu žes bya ba ni theg pa gsum du mya ṅan las 'da' ba'i dge ba'i rtsa ba daṅ rigs med pa ste/ de ltar rigs med pas na gaṅ zag de theg pa gsum gyi mya ṅan las 'das pa rnams kyaṅ mi 'thob pa'i phyir ro/ / yoṅs su mi 'da' ba'i chos can žes bya ste/ dper na rdo daṅ šiṅ la sogs pa'i raṅ bžin 'di rnams kyaṅ sems daṅ sems las byuṅ ba lta bur šes pa'i raṅ bžin can du mi 'gyur ba daṅ 'dra'o//*). L'*a*-privatif du mot *agotra* a donc deux valeurs ; quand *agotra* désigne les personnes qui n'atteindront pas le *nirvāṇa* pour un certain temps, il s'emploie au sens péjoratif ; et quand *agotra* désigne la seconde catégorie, il s'emploie au sens de l'inexistence absolue. — *Asvabhāva a relevé les mêmes valeurs du mot *agotra*, mais il n'explique pas plus en détail le sens de *hetuhīna*.

des *sattva* et des variétés de leur *adhimukti*, ces différences constituant à leur tour les conditions pour les trois résultats ou Fruits différents. Le traité distingue (vers 5 et 12) en outre entre un *gotra* existant par nature et un *gotra* développé *(paripuṣṭa)* qui est selon le commentaire acquis *(samudānīta = yaṅ dag par bsgrubs pa)*. Pourtant, aux termes de l'enseignement donné au vers 11, il existe aussi des personnes qui n'ont pas part à la délivrance, leur « déshéritement », qui les exclut de la Lignée, étant soit temporaire soit complet *(atyanta)* selon que leur conduite a été mauvaise ou qu'elles sont démunies de la « cause » *(hetuhīna)*. La notion d'un *sattva* démuni du *gotra* causal qui lui aurait permis d'obtenir le *parinirvāṇa* est pourtant difficilement conciliable avec la doctrine du vers 9.37 du *MSA* selon laquelle tous les êtres incarnés ont pour *garbha* la *tathatā* ou le *tathāgatatva*[1]; et alors que certains commentateurs tibétains ont supposé que le vers 9.37 est de sens intentionnel dans le cadre du système du Vijñānavāda, d'autres ont conclu que, selon la véritable doctrine du *MSA* qui aurait été exposée dans ce même vers, il n'existe pas de personnes absolument démunies à tout jamais du *gotra*, et cela en dépit de ce que le *MSABh* 3.11 semble dire[2].

Suivant *MSA* 1.14 celui qui est sans *gotra (agotra)*, sans amis de bien *(asanmitra)*, sans esprit bien façonné *(akṛtamati = avyutpannamati)*, et sans accumulation de mérites a peur du *dharma*, et il se trouve ici *(iha)* déchu du grand Sens.

En somme, dans le *MSA* le *gotra* figure comme la cause *(hetu)* du Résultat ou Fruit *(phala)* qu'est la délivrance ou la *bodhi*.

La différence entre les trois Éveils *(bodhi)* et les trois Véhicules *(yāna)* repose, au dire du *MSABh*, sur l'existence d'une différence entre les *dhātu* des *sattva* et sur son corollaire, la différence entre leurs *gotra* (3.2)[3] ; et la même autorité fait remarquer (3.3) que le *nirvāṇa* sans reste matériel *(anupadhiśeṣa)*, qui est caractéristique de la délivrance des Śrāvaka et est ainsi pareil à l'extinction de la flamme d'une lampe[4], comporte une fin, d'où il s'ensuit que le *gotra* des Śrāvaka diffère radicalement du *gotra* indestructible et impérissable du Bodhisattva.

Le chapitre III du *MSA* fait ainsi allusion à la plupart des points essentiels de la doctrine du *gotra* des Vijñānavādin à l'exception de la définition du *gotra* comme le *ṣaḍāyatanaviśeṣa*[5]. Et encore qu'il ne mentionne pas l'*icchantika*, l'*agotra* correspond à la première des deux catégories d'*icchantika* connues du *LAS*.

(1) Voir l'opinion de Dharmamitra citée par Ña dbon Kun dga' dpal (*Ña ṭīk* I, f. 243 b ; *infra*, p. 150-151).

(2) La dernière opinion est celle de Ña dbon (*op. cit., I*, f. 237a-b ; cf. II, f. 4a). Mais v. *infra*, p. 277 n. 3.

(3) Comparer aussi Aśvaghoṣa, *Saundarananda* 5.16-17 (et *Buddhacarita* 2.56, 12.68) avec E. H. Johnston, *Early Sāṃkhya* (Londres, 1937), p. 37, et *Buddhacarita*, II, (Calcutta, 1936), p. xxxiv et xlii.

(4) V. *infra*, p. 193.

(5) V. *BBh* p. 3, Ārya-Vimuktisena, *Abhisamayālaṃkāravṛtti* 1.39 (p. 76) ; et *RGVV* 1.86. Cf. *infra*, p. 88.

Reprenant une allusion contenue dans les vers 5.4-5 du *MSA*, le Bhāṣya fait état de la triple division des individus résidant dans leur *gotra (gotrastha)*; dans ce passage le mot *gotra* se rapporte aux trois catégories *(nikāya)* inférieure, médiocre et supérieure des *sattva* dont les Lignées spirituelles ressortissent aux trois Véhicules et qui bénéficient tous de l'activité altruiste du *bodhisattva*. Et à ce propos le commentaire parle de la naissance du *bodhisattva* dans la famille *(kula)* du *tathāgata* sur le plan de la première terre *(bhūmi)*. Le *bodhisattva* résidant dans son *gotra (gotrastha)*, qui voit dans lui-même *(svātman)* le *gotra* ou la source des perfections, est aussi mentionné dans le commentaire au vers 11.61, qui traite de la fortification de l'Élément *(dhātupuṣṭi)*[1].

Aussi, selon 17.34, la compassion *(kṛpā)* des Compatissants est-elle due en partie à leur nature *(prakṛti)*, c'est-à-dire, suivant le commentaire, à la particularité de leur *gotra (gotraviśeṣa)*.

La pluralité et la non-différence simultanées des *buddha* sont expliquées à l'aide de la notion du *gotra* dans 9.77 :

gotrabhedād avaiyarthyāt sākalyād apy anāditaḥ/
abhedān naikabuddhatvaṃ bahutvaṃ câmalāśraye//

Il n'existe pas d'unicité du *buddha* en raison de la différence des *gotra*, de l'inutilité [de l'Équipement de mérite et de Gnose qui s'ensuivrait dans cette hypothèse], de l'intégralité [de l'action altruiste afin que d'autres puissent devenir eux aussi des *buddha*], et de l'absence d'un commencement ; et il n'existe pas de pluralité en raison de l'indifférenciation du *dharmakāya*. — Il n'y a pas un seul *buddha* en raison de la différence des *gotra*, les *sattva* munis du *buddha-gotra* étant infinis *(anantā hi buddhagotrāḥ sattvāḥ)*; mais en même temps, dans l'*anāsravadhātu*, il n'y a pas de multiplicité des *buddha* en raison de l'indifférenciation de leur *dharmakāya*[2]. Le commentaire rejette aussi l'idée qu'il pourrait y avoir un *buddha* originel *(ādi-buddha = thog ma'i saṅs rgyas)* vu qu'il ne saurait y avoir de *buddha* sans accumulation préalable de l'Équipement et que cet Équipement ne peut être accumulé sans l'existence d'un autre *buddha*; ainsi, de même que le *saṃsāra* est sans origine *(anādi)*, tout être animé en train de devenir un *buddha* a nécessairement pour devancier un autre *buddha* auquel il rend service et qui lui donne l'indication prophétique *(vyākaraṇa)*, etc.

Le vers 11.43 parle du *gotra* des Saints *(ārya)* qui est immaculé *(nirmala)*, correspond au plan où se situe l'arrivée à l'Égalité *(samatāgamana)* et est lui-même Égal aux Śrāvaka et Pratyekabuddha

(1) V. *MSA* 3.7 et 19.35 ; *infra*, p. 85.

(2) Le *MS* § 10.3 et 33 traite du même sujet (cf. *infra*, p. 95). — Le commentaire d'*ASVABHĀVA ad *MS* § 10.3 (traduit par LAMOTTE, p. 272-273) fournit une interprètation légèrement différente en ce qu'il explique l'unité du *buddha* par le *prakṛtisthagotra* et la pluralité des *buddha* par le *samudānītagotra*.

en vertu de l'Égalité de la délivrance ; il est spécial *(viśiṣṭa)*, sans manque et sans excès *(anyūnānadhika)* :

> *samatāgamanaṃ tasminn āryagotraṃ hi nirmalaṃ/*
> *samaṃ viśiṣṭam anyūnānadhikaṃ lakṣanām matā//*

Le commentaire explique que c'est par cette caractéristique *lakṣaṇā = mtshon pa)* que le caractérisé (*lakṣya*, c'est-à-dire le *citta*, etc., du vers 37) et le caractère *(lakṣaṇa*, c'est-à-dire le *parikalpita*, le *paratantra* et le *pariniṣpanna)* sont caractérisés *(lakṣyate)*. Il s'agit de la rencontre, dans l'Égalité, avec les autres Saints, cette rencontre ayant lieu justement dans la Sphère sans impureté *(anāsravadhātu)* qu'est l'*āryagotra* des buddha. L'*āryagotra* est spécialement caractérisé par cinq qualités *(viśeṣa)* : le *viśuddhiviśesa* en vertu de la purification des *kleśa* avec leurs *vāsanā*, le *pariśuddhiviśeṣa* en vertu de la purification du domaine *(kṣetra)*, le *kāyaviśeṣa* en vertu de l'état de *dharmakāya*, le *sambhogaviśeṣa* en raison du développement de la jouissance ininterrompue du *dharma* dans toutes les assemblées, et le *karmaviśeṣa* en raison de l'accomplissement de l'action pour le bien des *sattva* par des corps d'apparition *(nirmāṇa)*. Enfin, dans le barrage du *saṃkleśapakṣa* il n'y pas de diminution ; et dans la production du *vyavadānapakṣa* il n'y a pas d'augmentation[1].

Les vers 11.53-54 traitent de l'unité du Véhicule en tant que déterminée par le *gotra*, etc. :

> *dharmanairātmyamuktīnāṃ tulyatvād gotrabhedataḥ/*
> *dvyāśayāpteś ca nirmāṇāt paryantād ekayānatā//*
> *ākarṣaṇārtham ekeṣām anyasaṃdhāraṇāya ca/*
> *deśitâniyatānāṃ hi sambuddhair ekayānatā//*

Ces vers seront considérés plus loin dans la section consacrée à l'*ekayāna* où nous verrons que les Vijñānavādin tiennent l'enseignement portant sur le Véhicule unique pour intentionnel et qu'ils s'écartent ainsi de la doctrine du *Laṅkāvatārasūtra* pour suivre celle du *Saṃdhinirmocanasūtra*[2]. Remarquons seulement ici que le vers 11.53 dit que l'unité du Véhicule est enseignée intentionnellement en tenant compte de plusieurs facteurs dont le quatrième est la différence des *gotra ;* en effet, on a parlé de l'*ekayāna* en raison du fait que les individus qui se sont pas fixés *(niyata)* dans le *gotra* du Śrāvaka trouvent l'Issue *(: niryāṇa)* dans le Mahāyāna.

Le vers 4.7 du *MSA* a trait à la production du *bodhicitta* mise en train par l'incitation et l'indication *(samādānasāṃketikacittotpāda = yaṅ dag par blaṅs pa brda las byuṅ ba'i sems bskyed pa)* :

> *mitrabalād dhetubalān mūlabalāc chrutabalāc chubābhyāsāt/*
> *adṛḍhadṛḍhodaya uktaś cittotpādaḥ parākhyānāt//*

(1) Sur ce passage voir aussi plus loin, p. 333.
(2) V. *infra*, p. 179 et suiv.

Cette production, qui est *sāṃketika* « indicationnelle » en tant qu'issue de l'indication donnée par un autre et en tant que conventionnelle, s'oppose au *cittotpāda* de Sens absolu (*pāramārthika*, 4. 8-14)[1] qui est caractérisé par la Gnose exempte de conceptualisation portant sur les *dharma*. Si cette première production se fait en vertu de la force d'un ami, elle n'est pas ferme ; mais si elle se fait par la force de la cause, de la Racine de bien, de l'audition, ou de la répétition continuelle du bien (opposée au *kleśābhyāsa* de 3.7), elle est ferme. Le *Bhāṣya* précise que la cause dont il est question est le *gotra*.

Dans plusieurs passages du *MSA* le terme de *dhātu* est l'équivalent de *gotra*. Le *Bhāṣya* (11.8) explique l'expression *traidhātuka* comme se rapportant aux individus dont les *dhātu* = *gotra* sont déterminés *(tatra dhātuniyato yaḥ śrāvakādigotraniyataḥ)*; et dans ce passage les traducteurs tibétains ont d'ailleurs employé le mot *rigs*, qui correspond normalement à *gotra*, au lieu du mot *khams* = *dhātu*. En outre, même dans d'autres passages où il a été traduit par l'équivalent usuel *khams*, *dhātu* est également proche de *gotra;* c'est le cas par exemple dans 3.2 déjà cité et dans 8.8, 11.73 et 12.22, où il est question de la fortification de l'Élément *(dhātupuṣṭi)*. Ce terme de *dhātupuṣṭi*, qui figure aussi dans le *Bhāṣya* aux vers 11.61 et 17.19, rejoint par son sens le terme de *paripuṣṭagotra*[2]. Et si la valeur exacte de l'expression *sunihīnadhātu (khams kyaṅ šin tu dman pa)* n'est pas entièrement claire dans 1.18, le contexte, où il est question d'un individu qui est entouré de compagnons méprisables et dont l'adhésion convaincue est inférieure, constitue la contrepartie du *hetuhīna* de 3.11 ; il semble ainsi s'agir d'un individu de basse extraction spirituelle.[3]

Une des valeurs attachées au mot *bīja* « graine, semence, germe » rejoint certains emplois de *gotra* et de *dhātu*. Ainsi le « développement » ou la « fortification » de l'Élément *(dhātupuṣṭatā)* traité au vers 8.8 est expliqué par le *Bhāṣya* comme le développement du *bīja;* le commentaire dit que l'Élément double — le *bīja* du mérite et le *bīja* de la Gnose — est fortifié par les deux biens que sont le mérite et la Gnose *(puṇyajñānadvayena tasya puṇyajñānadvayasya bījapuṣṭatā tatparipāke kāraṇam)*. En revanche, dans 2.5 *bīja (sa bon)* désigne le *cittotpāda*.

Le vers 11.44 est aussi intéressant :

padārthadehanirbhāsaparāvṛttir anāsravaḥ|
dhātur bījaparāvṛtteḥ sa ca sarvatragāśrayaḥ||

« La métamorphose des images (*nirbhāsa: vijñāna* selon le Bhāṣya)

(1) Voir *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 96a et suiv.

(2) Sur la *dhātupuṣṭi* voir plus loin p. 372 ; *BBh* § 1.6 (p. 80).

(3) Cf. 11.42 (où le *dhātu* est objectivé [*ālamb-*], l'équivalent tibétain de *dhātu* étant *dbyiṅs* et non *khams*) et le commentaire ad 19.52 *(animittadhātu = mtshan ma med pa'i dbyiṅs)*.

du support, de la chose et du corps[1], c'est l'Élément sans impureté par suite de la métamorphose du germe ; il a une base universelle ». — Le Bhāṣya explique que la *bījaparāvṛtti* se rapporte à la métamorphose de l'*ālayavijñāna*, que ce *dhātu (dbyiṅs)* est la délivrance *(vimukti)*, et que ce dernier se trouve chez les Śrāvaka et les Pratyekabuddha. Au contraire, le *svadhātu (raṅ gi khams)* du vers 11.32, glosé dans le Bhāṣya par *svabīja* et *ālayavijñāna*, est la source des apparences différenciées *(dvayābhāsa)* comportant une différenciation dichotomique entre un sujet *(grāhaka)* et un objet *(grāhya)* et accompagnées de l'activité de l'ignorance et des Affects *(avidyākleśavṛtti)*. Mais au vers suivant *svadhātu* s'emploie dans un sens opposé (11.33ab) :

ālambanaviśeṣāptiḥ svadhātusthānayogataḥ|

« Par la demeure dans l'Élément propre on obtient un objectif particulier (où les images différenciées ne surgissent plus) » ; selon le Bhāṣya, c'est la *tathatā* des perceptions, le fait qu'il y a « demeure » résultant de la position de la pensée sur le Nom *(svadhātusthānayogata iti svadhātur vikalpānāṃ tathatā tatra sthānaṃ nāmni sthānāc cetasaḥ)*.

Enfin le mot *kula* « famille » a souvent lui aussi une valeur très proche de *gotra*, et les traducteurs tibétains usent régulièrement du même équivalent *rigs* pour rendre les deux termes du sanskrit. Aux vers 5.4-5 le *MSA* parle de la naissance du *bodhisattva* dans une famille *(kulodaya)* comme une des treize formes de son activité pour le bien des êtres relevant des trois *gotra ;* et le Bhāṣya précise que cette naissance a lieu dans le *tathāgatakula*. Ce dernier terme se retrouve au vers 19.3 où il est question des Miracles *(āścarya)* du Saint que le commentaire nomme les quatre Miracles résultants *(phalāścarya) ;* les trois premiers résultats, qui ressortissent au plan des individus sujets à l'instruction *(śaikṣa)*, sont la naissance dans la famille du *tathāgata*, l'obtention de l'indication prophétique *(vyākaraṇa)* et l'onction *(abhiṣeka)* qui se situent sur la première, la huitième et la dixième *bhūmi ;* et le quatrième et dernier résultat, qui ressortit au plan hors instruction *(aśaikṣa)*, est la *buddhabhūmi*.

LE *gotra* SELON LA *Bodhisattvabhūmi* ET LA *Śrāvakabhūmi*

La *Bodhisattvabhūmi*, la quinzième section du Bahubhūmikavastu de la *Yogācārabhūmi* attribuée à Asaṅga, traite en détail du *gotra* en tant que support, cause ou germe de la réalisation du suprême et parfait Éveil obtenu par la pratique du Chemin du Bodhisattva. La

(1) Voir le commentaire ad 11.40. — Ces trois facteurs constituent le caractère objectif *(grāhyalakṣaṇa)* auquel s'ajoute le *grāhakalakṣaṇa* du *kliṣṭamanas*, de l'*udgraha* (= les cinq *vijñānakāya)* et du *vikalpa* (= *manovijñāna) ;* ces deux *lakṣaṇa* constituent le *paratantra*-*lakṣaṇa*. Cf. *MS* § 2.2 sur le *dehadehibhoktṛvijñapti* et l'*abhilāpanāvāsanā*.

BBh complète ainsi l'exposé de la théorie que nous avons trouvé dans le *MSA* où il est fait allusion au *prakṛtisthagotra* comme un *āśraya.*

Le support *(ādhāra = gži)* est le premier de dix *dharma* constitutifs du *mahāyāna* consistant en le Chemin du Bodhisattva avec son Fruit *(phala).* Il est le *gotra* propre *(svagotra)* du Bodhisattva, ou la production initiale du *bodhicitta (prathamacittotpāda),* ou tous les *dharma* constitutifs de l'Éveil *(bodhipakṣya-dharma)* (*BBh* § 1.1, p. 1).

Le Bodhisattva s'établit *(pratisthā-)* en s'appuyant *(niśritya)* sur le *gotra*, et il est capable *(pratibala = mthu yod pa)* d'atteindre le suprême et parfait Éveil ; le *gotra* est donc le support de l'aptitude *(bhavyatā*, c'est-à-dire des êtres « ayant part » — *skal pa daṅ ldan pa* — à l'*anuttarasamyaksambodhi).*

De plus, le Bodhisattva s'établit en s'appuyant sur la production initiale du *bodhicitta*, et il pratique alors les six perfections *(pāramitā) ;* ou il pratique les perfections, l'accumulation du mérite et du savoir, et les *dharma* constitutifs de l'Éveil. Et la production initiale du *bodhicitta* est donc considérée comme le support de la pratique de la conduite du *bodhisattva.* Or le Bodhisattva s'établit en s'appuyant sur ce *bodhisattvacaryāprayoga* et il réalise *(paripūrayati)* ainsi le suprême et parfait Éveil ; c'est pourquoi on considère que cette pratique est le support de la réalisation de la *mahābodhi.*

Si un individu n'est pas établi dans le gotra *(gotrastha)* et que le *gotra* n'existe pas *(gotre 'sati : rigs med pa)* il n'est pas apte à réaliser le suprême et parfait Éveil même s'il arrive à produire le *bodhicitta* et est énergique[1]. C'est ainsi que le *gotra* est l'*ādhāra* même lorsque le *bodhicitta* n'a pas encore été produit par le Bodhisattva et que sa conduite n'a pas été mise en pratique. En même temps, si le *gotrastha* ne produit pas le *bodhicitta* et qu'il ne s'exerce pas à la conduite du Bodhisattva, il ne pourra pas obtenir rapidement l'Éveil encore qu'il soit habilité à le faire *(skal pa yod kyaṅ).* Au contraire, une fois que ces conditions ont été remplies, il l'obtiendra rapidement.

Le *gotra* est aussi un support en tant qu'il est un soutien *(upastambha = rton pa)*, une cause *(hetu = rgyu)*, une demeure *(niśraya = rten)*[2], une *upaniṣad (ñer gnas)*[3], un précurseur *(pūrvaṃgama =*

(1) Selon la *BBh* § 1.6 (p. 78) le *pudgala* qui est *agotrastha* est à mûrir pour qu'il puisse obtenir une bonne destinée *(sugatigamanāya paripācayitavyaḥ),* la maturation des *agotrastha-pudgala* en vue de l'accès à ces bonnes destinées devant être constamment répétée (p. 85). Cette conception n'implique pas nécessairement l'existence d'un « Bouddhisme sans Nirvāṇa », comme le supposait La Vallée Poussin (*Siddhi*, p. 725). — Sur la question de savoir si tous les êtres obtiendront le *nirvāṇa,* voir la deuxième partie du présent ouvrage.

(2) Le terme d'*(arahatassa) upanissayo* désigne la condition qui qualifie un individu pour l'état d'Arhat ; voir *Jātaka* I, p. 235, *Aṭṭhasālinī* § 5.34, et le dictionnaire de Childers, qui traduit, *s. u.,* « predestination to salvation ». Dans le *Visuddhimagga* le *gotrabhū* est une sorte d'*ārammaṇūpanissaya* pour les disciples (*sekha,* § 17.80-81) ; et le *PTSD* rapproche les deux termes (s. u. *gotrabhū*).

Remarquons que *niśraya* est parfois opposé à *hetu ;* voir *MS* § 1.1-2 et commentaires, où l'*ālaya* est la *cause (hetu)* des seuls *sāṃkleśikadharma,* mais le *support* de tous les *dharma* sans exception, qu'ils soient *sāṃkleśika* ou *vaiyavadānika.*

(3) Dans *MSA* 11.9 et 18.67, le mot *upaniṣad* est traduit par le mot tibétain *rgyu*

snon du 'gro ba), et une résidence *(nilaya = gnas)*[1]. A ce point de vue le *cittotpāda* et la *bodhisattvacaryā* se conforment au *gotra* (p. 2).

Le *gotra* revêt deux formes, l'une existant par nature *(prakṛtistha)* et l'autre acquise *(samudānīta)*. En tant que *prakṛtistha* le *gotra* est une particularité des six Bases (intérieures ou cognitives, *ṣaḍāyatana-viśeṣa*) des Bodhisattva qui est telle *(tādṛśa)*, advenue en série sans interruption *(paramparāgata)*, sans commencement *(anādikālika)*, et acquise par la *dharmatā (dharmatāpratilabdha = chos ñid kyis thob pa)*[2]. En revanche, quand le *gotra* est acquis *(pratilabdha)* par la pratique continuelle des Racines de bien *(kuśalamūla)*, il est *samu-dānīta (yaṅ dag par bsgrubs pa)*.

Le *gotra* est enfin le germe *(bīja)*, et aussi l'Élément *(dhātu)* et

« cause ». Voir *AKV* 2.1 (p. 4.10) et 2. 49 (p. 113.16), où *upaniṣad* est glosé par *hetuka* et où il est dit que *hetu, pratyaya, nidāna, kāraṇa, nimitta, liṅga*, et *upaniṣad* sont des *paryāya;* cf. le Bhāṣya et la Ṭīkā du *MAV* 4.17-18 (*infra*, p. 99-100).

Mais dans le présent passage de la *BBh*, *upaniṣad* a été traduit comme s'il s'agissait d'un *upaniśraya*. LA VALLÉE POUSSIN a signalé l'équivalence de la phrase *sūryopaniṣado devāḥ* (citée par YAŚOMITRA, *AKV* 2.49) avec la formule pālie *suriyassûpanissā devā* dans DN II, p. 259 (voir *L'Abhidharmakośa* 2, p. 106 n. 3). Voir aussi *Ña ṭīk*, I, f. 239a4-6 (*infra*, p. 144).

Sur le mot *upaniṣad* voir L. RENOU, « Connexion » en védique, « cause » en bouddhique, *Kunhan Raja Commemoration Vol.* (Adyar, 1946), p. 55-60.

(1) Cf. *Ña ṭīk*, I, f. 239a. — La majorité de ces termes désignent aussi différentes sortes de causes ; voir par exemple la *Siddhi*, p. 453 et suiv.

(2) *Samāsato gotraṃ dvividhaṃ prakṛtisthaṃ samudānītaṃ ca/ tatra prakṛtisthaṃ gotraṃ yad bodhisattvānāṃ ṣaḍāyatanaviśeṣaḥ/ sa tādṛśaḥ paramparāgato 'nādikāliko dharmatāpratilabdhaḥ/*

La notion du *ṣaḍāyatanaviśeṣa* a joué un rôle très important dans la théorie vijñā-navāda classique du *gotra* bien qu'elle n'ait été mentionnée ni dans le *MSA* ni dans le *MAV* et leurs Bhāṣya. Voir les explications de *SĀGARAMEGHA, le commentateur de la *ŚBh*, citées plus loin. Il est possible que le *LAS* y fasse allusion dans le passage suivant (3, p. 195) : *saddharmaparigrahāc ca mahāmate buddhavaṃśasyânupacchedaḥ kṛto bhavati/ buddhavaṃśasyânupacchedād āyatanaviśeṣapratilambhāḥ prajñāyante/ atas teṣu viśiṣṭāya-tanapratilambheṣu bodhisattvā mahāsattvā upapattiṃ parigṛhya mahāyāne pratiṣṭhāpanatayā daśavaśitāvicitrarūpaveśadhāriṇo bhūtvā sattvaviśeṣānuśayalakṣaṇagatibhūtās tathātvāya dharmaṃ deśayanti//* ; noter ici la connexion entre l'absence de coupure dans le *buddha-vaṃśa* et l'*āyatanaviśeṣa*. (Cf. *LAS*, Sagāthaka, v. 411 sur l'*ādhyātmika āyatana* et l'*ālaya-vijñāna;* les six Bases dans l'expression *ṣaḍāyatanaviśeṣa* sont d'ailleurs les *āyatana* intérieurs ; voir plus loin). OBERMILLER traduit le terme *ṣaḍāyatanaviśeṣa* par l'expression « a special property of the 6 (internal) bases of cognition » (Sublime Science, p. 206 ; cf. aussi son *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 87 n. 4). (LA VALLÉE POUSSIN traduit « une certaine sorte supérieure des six āyatana » [*Siddhi*, p. 104 n. 1] ; et de son côté M. LAMOTTE traduit « une supériorité... caractérisant les six facultés » [*La somme du Grand Véhicule*, p. 272 n.].)

Dans un texte canonique que la *RGVV* cite à propos du *gotra* il est dit (1.86) : *ṣaḍāyatanaviśeṣaḥ sa tādṛśaḥ paramparāgato 'nādikāliko dharmatāpratilabdhaḥ*. C'est la définition de la *BBh;* mais conformément à la doctrine de tendance plus ou moins mādhya-mika de la *RGVV*, ce passage reçoit une autre interprétation qui correspond à la définition mādhyamika du *gotra* dans le *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan* de RGYAL TSHAB RJE (f. 103a, traduit plus loin, p. 157). Voir aussi *RGV Dar ṭīk*, f. 131a6 *(skye mched drug gi khyad par ni/ mig sogs naṅ skye mched drug bden pas stoṅ pa'i cha'o//)*. — Pour la critique de la notion vijñānavāda du *gotra* en tant que *ṣaḍāyatanaviśesa* voir plus loin, p. 103-104 (TSOṄ KHA PA) et p. 103 n. 2 (ROṄ STON, *Roṅ ṭīk*, f. 83b). Le *Ña ṭīk* cite une opinion mentionnée par DHARMAMITRA selon laquelle le *ṣaḍāyatanaviśeṣa* est la particularité des *indriya (skye mched dbaṅ po'i bye brag la yaṅ 'dod pa):* I, f. 237a2 (*infra*, p. 140).

la nature *(prakṛti)*[1]. Par ailleurs, tant qu'il n'a pas porté son fruit il est mince *(sūkṣma)*, mais quand il a porté son fruit il est grand *(audārika = rags pa)*.

Les Bodhisattva munis *(samanvāgata)* du *gotra* surpassent tous les Śrāvaka et Pratyekabuddha, et à plus forte raison tous les autres *sattva*, et c'est ainsi qu'il faut leur reconnaître une particularité de supériorité *(niruttara-viśeṣa)* par rapport à ces catégories ; en effet, alors que les *gotra* des Śrāvaka et des Pratyekabuddha sont nettoyés de l'obstacle en souillures *(kleśāvaraṇa)*, ils ne sont pas affranchis de l'obstacle au connaissable *(jñeyāvaraṇa)* ; par contre, le *bodhisattva* est, lui, purifié des deux obstacles (p. 3).

Les six perfections *(pāramitā)* figurent comme les signes *(liṅga = rtags)* auxquels on reconnaît le *bodhisattva*, et elles constituent donc des *gotraliṅga* ;[2] leur nature est minutieusement décrite dans la *BBh* (p. 4-9). Ainsi ces signes « matériels » *(audārika)* du *gotra* servent à rendre possible une inférence *(ānumānika)* à la réalité de l'état de *bodhisattva* ;[3] mais les *buddha* n'en ont point besoin, car ils s'appuient sur la constatation directe quand ils déterminent une vérité (*bhūtārtha-niścaye... pratyakṣadarśinaḥ* ; p. 9).

Parce que le *gotra* du *bodhisattva* est muni par nature *(prakṛtyā)* de certaines qualités et qu'il est excellent *(bhadra)*, bon *(kalyāṇa)* et doué des bons *dharma (śukladharma)*, il sert, en tant que cause *(hetubhāvena yujyate)*, à obtenir l'état *(pada)* de *tathāgata*, qui est difficile à réaliser *(durabhisambhava)*, supérieur *(śreṣṭha)*, impensable *(acintya)*, immuable *(acala)*, et suprême *(uttara)* ; il n'a d'ailleurs pas d'autre fonction *(nânyathā yujyeta)*. Le *bodhisattva* est muni par nature de ces bons *dharma* tant qu'il n'a pas été souillé par les quatre *upakleśa*[4] qui s'y opposent ; mais à partir du moment où il est souillé il n'apparaît plus *(na saṃdṛśyate)* parmi les bons *dharma* et il naît dans des mauvaises conditions de vie *(apāya)*. Il existe pourtant une différence fondamentale entre un *bodhisattva* qui renaît dans une mauvaise condition de vie, et les autres êtres qui naissent dans ces mêmes conditions, cette différence provenant justement de la présence de son *gotra*. En conséquence, le *bodhisattva* ne naît que très rarement,

(1) Cf. *YBh* 2, p. 26 : *bījaparyāyāḥ punar dhātur gotraṃ prakṛtir hetuḥ satkāyaḥ prapañca ālaya upādānaṃ duḥkhaṃ satkāyadṛṣṭyadhiṣṭhānam asmimānādhiṣṭhānaṃ cêty evambhāgīyāḥ paryāyā veditavyāḥ*. Cette liste est très remarquable puisqu'elle assimile le *dhātu*, le *gotra* et la *prakṛti* au *satkāya* et au support de la théorie personnaliste !

En ce qui concerne le passage de la *BBh*, le *Ña ṭīk* (I, f. 239a6) cite l'explication de Sāgaramegha (qui serait le *thub dgoṅs*) : *'bras bu 'phel bar byed pas/ sa bon žes kyaṅ bya/ raṅ daṅ rjes su mthun pa'i 'bras bu'i 'dzin pas/ khams daṅ bcos ma min pas/ raṅ bžin žes kyaṅ bya'o/*.

(2) Cf. le Bhāṣya du *MSA* 16.16 : *tatropadhisaṃniśritā caturākārā hetusaṃniśritā yo gotrabalena pāramitāsu pratipattyabhyāsaḥ; MSABh* 11.61 (p. 71.7) : *pāramitānāṃ gotram.*

(3) Cf. le *Daśadharmaka* et les autres Sūtra cités plus loin, p. 109 et suiv. Sur ce *bodhisattva* voir *LAS* 3, p. 195.

(4) Ce sont les quatre *ādīnava* de *MSA* 3.7 expliqués par *BBh* § 1.1 (p. 10-11).

et de temps en temps, dans ces mauvaises conditions, et il en est vite délivré ; il n'en éprouve pas la douleur aiguë comme le font les autres ; mû par une sensation de douleur il s'émeut au plus haut degré et produit une pensée compatissante pour les êtres qui y sont nés puisqu'il est mû par la Grande Compassion *(mahākaruṇā)* issue de son *gotra*[1].

La *BBh* énumère ensuite (p. 11) certains facteurs qui font que le *bodhisattva*, quoique muni du *gotra*, n'obtient pas l'Éveil à la suprême et parfaite Sambodhi. Il pourrait ne pas rencontrer dès le début un ami de bien *(kalyāṇamitra)*, un *buddha* ou un *bodhisattva* qui lui indiquerait le chemin correct *(aviparīta)* de l'Éveil ; ou même s'il en rencontrait, il pourrait comprendre à tort *(viparītagrāhin)* et se discipliner à tort dans les disciplines *(śikṣā)* du *bodhisattva;* ou même s'il n'avait pas à faire face à ces deux obstacles, sa pratique pourrait être relâchée *(śithilaprayoga)*, et il pourrait être paresseux *(kusīda)* et démuni de l'énergie supérieure et soutenue ; enfin, même s'il ne rencontrait pas ces trois obstacles, son Équipement pourrait être incomplet du fait qu'il a depuis longtemps expulsé les *dharma* constitutifs de l'Éveil. Au contraire, dès que ces derniers facteurs sont tous présents, le *bodhisattva* obtiendra, en vertu du *gotra*, la *bodhi* qu'il n'aurait pu obtenir s'il n'avait pas eu de *gotra.*

Selon le Cittotpādapaṭala du Yogasthāna sous la rubrique de l'*ādhāra* (*BBh* § 1.2), la possession du *gotra (gotrasampad = rigs daṅ ldan pa)* constitue la première cause *(hetu)* de la production de la Pensée *(cittotpāda);* elle est acquise par la *dharmatā (dharmatāpratilabdha)* (p. 15). Et selon le Paripākapaṭala (§ 1.6), pour le *gotrastha* la maturation *(paripāka)* en vue de l'entrée dans les bonnes destinées *(sugati)* est irréversible *(na pratyāvartyaḥ)* et elle n'a donc pas besoin d'être refaite à plusieurs reprises ; mais pour celui qui n'y est pas établi, l'*agotrastha*, elle doit être souvent refaite (p. 78, 85). Le Śīlapaṭala (§ 1.10) ajoute que la discipline de nature *(prakṛtiśīla)* du *bodhisattva* qui est *gotrastha* donne naissance à des actes corporels et vocaux très purs en vertu de l'excellence de sa Série consciente (*prakṛtibhadratayaiva saṃtānasya pariśuddhaṃ kāyavākkarma pravartate;* p. 184).

Un *bodhisattva* qui n'a pas encore produit le *bodhicitta* est aussi dit *gotrastha* (Bodhisattvaguṇapaṭala, § 1.18, p. 290)[2] ; et on énumère (p. 298) dix sortes de *bodhisattva* dont le premier est le *gotrastha*, qui devient un *avatīrṇa* après avoir pratiqué sa discipline et produit le *bodhicitta.*

Le Vihārapaṭala du Yogasthāna traitant des facteurs accessoires dans l'*ādhāra* (*BBh* § 2.4) donne les indications suivantes sur la résidence dans le *gotra (gotravihāra)* du *bodhisattva* (p. 318-319).

(1) Cf. *MSA* 3.8 . Cette théorie s'écarte ainsi de celle du *LAS* sur le *bodhisattva-icchantika.*

(2) De même, le *gotra* est le support du *bodhisattva* qui n'a pas encore produit le *citta* (*BBh* § 1.1).

En vertu de sa Série consciente qui est par nature bonne *(prakṛtibhadrasaṃtānatā)*, le *bodhisattva* qui est *gotravihārin* est doué par nature *(prakṛtyā)* des qualités *(guṇa)* du *bodhisattva*, c'est-à-dire des bons *dharma* dignes de sa classe, et c'est justement à cause de cette excellence naturelle qu'il n'a pas à cultiver le bon par un exercice violent et artificiel *(prakṛtibhadratayā na haṭhayogena tasmin kuśale pravartate: ṅaṅ gis dge ba de la 'jug gi)*. De plus, le *bodhisattva* qui est *gotravihārin* porte le germe *(bījadhara)* de tous les *dharma* de *buddha*, tous ces *bīja* se trouvant dans sa constitution psychosomatique et dans sa Base *(sarvabuddhadharmaṇām asya sarvabījāny ātmabhāvagatāny āśrayagatāni vidyante)*. Il est affranchi des impuretés grossières *(audārikamala)*, et il n'a pas à expérimenter la forme obsessive de la souillure *(saṃkleśaparyavasthāna)* en raison de laquelle il risquerait de se rendre coupable d'un péché à rétribution immédiate *(ānantaryakarman)* et de couper ainsi ses Racines de bien *(kuśalamūla)*.

Le Balagotrapaṭala (§ 1.8) traite de l'adhésion convaincue *(adhimukti)*, de la pratique réalisatrice *(pratipatti)*, de l'acte corporel, vocal et mental, etc., et en particulier de dix sortes de cause vu que la *gotrasampad* est la cause contrariante *(virodhahetu)* du *saṃkleśa*. 1° La cause dénominationnelle *(anuvyavahārahetu = rjes su tha sñad 'dogs pa'i rgyu)* de la purification *(vyavadāna)* est le nom *(nāman)*, la *saṃjñā* et l'usage *(vyavahāra = tshig tu brjod pa)* se rapportant à tous les *dharma* constitutifs de la purification *(vyavadānapakṣya)*, au *nirodha* et au *nirvāṇa* (p. 101-102). 2° La cause de considération *(apekṣāhetu = bltos pa'i rgyu)* est la prise de la purification *(vyavadānaparigraha = rnam par byaṅ ba yoṅs su 'dzin pa)* ainsi que la perfection *(pariniṣpatti = yoṅs su grub pa)* de cette même purification en considération du dommage *(ādīnava)* des *saṃskāra*. 3° La cause projectrice *(ākṣepahetu = 'phen pa'i rgyu)*[1] de la purification est la possession du *gotra* *(gotrasampad = rigs daṅ ldan pa)* d'un individu résidant dans le *gotra* qui prépare l'atteinte du *nirvāṇa* avec et sans reste matériel *(sopadhiśeṣanirupadhiśeṣanirvāṇādhigamāya pūrvaṃgamāya)*. 4° La cause assistante *(parigrahahetu = yoṅs su 'dzin pa'i rgyu)* est l'acte mental exact *(yoniśomanaskāra)*, la fréquentation des gens de bien, etc. 5° La cause actualisante *(abhinirvṛttihetu = mṅon par 'grub pa'i rgyu)* des facteurs constitutifs de l'Éveil est les germes des *bodhipakṣyadharma* sans impureté *(anāsravabodhipakṣyabīja)* ressortissant au *gotra*. 6° Et ces *bodhipakṣyadharma* issus de leur germe constituent la cause adductrice qui amène progressivement *(krameṇa āvāhakahetuḥ = rim gyis 'dren pa'i rgyu)* le *sopadhiśeṣa*° et le *nirupadhiśeṣa-nirvāṇa*. 7° Le *gotra* du Śrāvaka conduit *(saṃvartate = 'gyur ba)* au *parinirvāṇa* par le Véhicule *(yāna)* des Śrāvaka, le *gotra* du Pratyekabuddha

(1) Sur l'*ākṣepaka* cf. *MS* § 1.24 (et *MCB* 3, p. 240).
Suivant une définition donnée antérieurement dans la *BBh* (§ 1.8, p. 98), une cause génératrice *(janaka-hetu)* est le germe qui projette *(ākṣepaka)*, ou fait développer *(nirvartaka)*, tandis que toutes les autres causes sont assistantes *(upāya-hetu)*.

conduit au *parinirvāṇa* par son *yāna*, et le *gotra* du Mahāyāna conduit au *parinirvāṇa* par le Mahāyāna ; il s'agit donc de la cause qui détermine restrictivement *(pratiniyamahetu = so sor ṅes pa'i rgyu)* la purification. 8° Les hetu 2 à 7 sont considérés comme les causes adjuvantes *(sahakārihetu = lhan cig byed pa'i rgyu)* de la purification. 9° En revanche, les facteurs qui s'opposent à la purification — la non-possession de la Lignée *(gotrāsampannatā)*, l'acte-mental inexact *(ayoniśomanaskāra)*, la pratique erronée *(mithyāpratipatti)*, etc. — constituent des causes contrariantes *(virodhahetu = mi mthun pa'i rgyu)* ; leur absence est la cause non-contrariante *(avirodhahetu)*. 10° En outre, la cause qui contrarie les *dharma* constitutifs de la souillure *(saṃkleśapakṣya)* est à considérer comme une cause de la purification ; mais la cause qui contrarie les facteurs de la purification *(vyavadānapakṣa)* est à considérer comme une cause de la souillure[1].

Cette énumération se présente comme une liste épuisant toutes les formes possibles que peut revêtir une cause (p. 102) ; et elle est comparable aux listes de l'Abhidharma, qui a d'ailleurs exercé une influence considérable sur plusieurs traités d'Asaṅga. Aux termes de cette classification, la possession du *gotra* constitue la cause qui développe la purification, alors que les *bīja* des *dharma* constitutifs de l'Éveil qui y sont contenus constituent l'*abhinirvṛttihetu* des mêmes *dharma*, lesquels représentent à leur tour l'*āvāhakahetu* du *nirvāṇadhātu* selon leur nature. Les trois *gotra* admis ici sont des *pratiniyamahetu* puisqu'ils ne se rapportent qu'à une seule catégorie d'individus.

Enfin, dans le Bhūmipaṭala de la *BBh* (§ 3.3), il est parlé de la *gotrabhūmi*, l'une des sept *bhūmi* parallèles aux treize *vihāra* que connaît ce traité ; la *gotrabhūmi* et l'*adhimukticaryābhūmi* correspondent aux *vihāra* du même nom (§ 2.4, p. 317) et constituent la première et la deuxième *bhūmi* de la série (p. 367).

Tandis que la théorie du *gotra* exposée dans la *Bodhisattvabhūmi* touche surtout le *bodhisattvagotra*, un enseignement sur le *gotra* en général est donné dans une section précédente de la *Yogācārabhūmi* traitant de la Terre de l'Auditeur, la *Śrāvakabhūmi*. Cette section commence par un exposé sur la *gotrabhūmi*, qui est comptée ailleurs comme la deuxième Terre et le *prayogamārga* de l'Auditeur[2] ; et elle explique aussi la notion du *ṣaḍāyatanaviśeṣa*, auquel la *BBh* (p. 3) a simplement fait allusion.

Le *dharma* germinal *(sa bon gyi chos = bīja-dharma)* dans l'individu établi dans son *gotra* constitue la condition *(pratyaya)* de l'obtention du *nirvāṇa* (*ŚBh* § 1.1, f. 2a). Les synonymes de *gotra*

(1) Sur les dix *hetu* voir *Siddhi*, p. 453 et suiv.

(2) Comparer la liste des *śrāvakabhūmi* dans la *Mahāvyutpatti* (n° 1140). Voir aussi la *Śatasāhasrikā-prajñāpāramitā*, chapitre X (p. 1473.11) ; E. Obermiller, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 49. Cf. *BBh* § 2.4 (p. 357-358).

sont germe *(sa bon = bīja)*, Élément *(khams = dhātu)* et nature *(raṅ bžin = prakṛti)*. Le *gotra* est différent de la constitution psycho-somatique (*lus las khyad par du gyur pa*, f. 2b1), mais il est « pris » par les six Bases *(skye mched drug gis zin pa)*; en tant que tel il est acquis par la *dharmatā (chos ñid kyis 'thob pa = dharmatāpratilabdha)* et est advenu en série depuis l'origine (*thog ma med pa'i dus nas brgyud de 'oṅs pa*, f. 2b2). Le *gotra* mince *(phra ba = sūkṣma*, f. 2b3) est celui qui n'a pas encore porté de fruit ; quand il le porte il est dit grand *(rags pa = audārika)*.

Le *gotra* est non pas différent *(rgyud du mar gtogs pa)* mais identique (*rgyud gcig tu gtogs pa*, f. 2b5)[1]. En d'autres termes, les *dharma* qui ont des marques différentes et entrent dans des choses diverses entrent dans des Séries différentes et apparaissent comme distincts ; mais ce *bīja*, qui n'a pas une marque différente et distincte des six Bases *(āyatana)*, est un état ayant obtenu un pareil *ṣaḍāyatana*, et il est à la fois advenu en série dès l'origine et acquis par la *dharmatā*. A cet état on donne les noms et appelations de *gotra*, *bīja*, *dhātu*, et *prakṛti*, et c'est pourquoi on dit qu'il relève d'une seule Série (*'o na ci rigs de rgyud gcig tu gtogs pa žig gam/ 'on te rgyud du mar gtogs par brjod par bya že na/ smras pa/ rgyud gcig par brjod par bya'o/ /ci'i phyir že na/ smras pa chos gaṅ dag mtshan ñid tha dad pa daṅ dṅos po tha dad par 'jug pa de dag ni so sor raṅ gi rgyud sna tshogs daṅ 'jug pa sna tshogs su ston par 'gyur gyi/ sa bon de ni skye mched drug po de dag las logs šig na tha dad pa'i mtshan ñid med de thog ma med pa'i dus nas rgyud de 'oṅs pa daṅ/ chos ñid kyis thob pa'i skye mched drug po de ltar gyur pa'i gnas skabs de la rigs daṅ/ sa bon daṅ/ khams daṅ/ raṅ bžin žes bya ba'i miṅ daṅ tha sñad de dag btags par zad pas/ de'i phyir de ni rgyud gcig tu gtogs pa žes bya'o//* ; f. 2b5-8)[2].

Tandis que les individus établis dans le *gotra* ont pour qualité de devenir parinirvāṇés *(yoṅs su mya ṅan las 'das pa'i chos can)*, ceux qui n'y sont pas établis n'ont pas pour qualité le *parinirvāṇa* (*yoṅs su mya ṅan las 'da' ba'i chos can ma yin*, f. 3a1) *(aparinirvāṇadharmaka* par opposition à *parinirvāṇadharmaka)*. La question se pose alors de savoir comment il se fait que ceux qui ont cette qualité n'en continuent pas moins à tourner dans le cycle des existences*(saṃsāra)* et qu'ils ne deviennent pas parinirvāṇés. La *Śrāvakabhūmi* énumère quatre raisons, à savoir la naissance dans une condition défavorable *(mi khom pa = akṣaṇa)*, la faute de l'inattention *(bag med : pramāda)*, l'erreur *(logs par žugs pa : vipratipanna)*[3], et la faute de l'obscurcissement *(sgrib pa = āvaraṇa)*.[4] En revanche, si l'on mûrit les Racines

(1) Voir Tsoṅ kha pa, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 206b (*infra*, p. 104).

(2) Pour une discussion de cette doctrine voir le *Legs bšad gser phreṅ* cité ci-dessous, p. 101 et suiv.

(3) On explique qu'il est question ici de la condition où il n'y a ni *buddha* ni *kalyāṇamitra* pour exposer la Bonne Loi, et où l'on accepte donc les enseignement des hétérodoxes (f. 3a8).

(4) Les *āvaraṇa* consistent surtout en l'incapacité à apprécier l'enseignement et en l'action de commettre des péchés graves à rétribution immédiate *(ānantarya)* (f. 3b2).

de bien lors de l'apparition d'un *buddha* et qu'on écoute la Bonne Loi quand ces causes favorables manquent, on sera graduellement *(rim gyis)* parinirvāṇé (f. 3b4). Mais parce que les individus ayant pour qualité de ne pas être parinirvāṇés *(aparinirvāṇadharmaka)* résident dans leur catégorie déterminée *(ṅes pa'i tshogs la gnas pa)*, ils n'ont point part *(skal pa med pa: abhavya)* au *parinirvāṇa* même au cas où ils rencontrent les conditions nécessaires *(rkyen)* (f. 3b5-6)[1].

Plus loin il est dit que l'accomplissement de la délivrance *(vimuktiparipūri)* fondée sur la vue exacte *(samyagdr̥ṣṭi)* et le *nirvāṇa* sans reste matériel *(nirupadhiśeṣa)* sont l'acquisition parfaite du *gotra* (*rigs yaṅ dag par grub pa* = *gotrasamudāgama*, f. 8a1-2). Il s'agit ici du *gotra* du Śrāvaka.

La marque *(rtags: liṅga)* de l'individu établi dans le *gotra* est contraire à la marque de l'individu ayant pour qualité le non-*parinirvāṇa* *(aparinirvāṇadharmaka)* (f. 8a4-5 : *yoṅs su mya ṅan las mi 'da' ba'i chos can gyi rtags gaṅ dag yin pa de dag las bzlog pa ni rigs la gnas pa'i gaṅ zag gi rtags rnams yin)*.

On distingue enfin (f. 9b5) différentes catégories d'individus établis dans le *gotra* *(gotrastha)*. Il y a d'abord l'individu qui n'est pas entré et n'est pas sorti (*ma žugs šiṅ ṅes par ma byuṅ ba: nâvatīrṇo na niṣkrāntaḥ*, f. 9b5-6, 10a2), et qui ne cultive pas les bonnes qualités; puis il y a les individus qui sont entrés mais ne sont pas sortis parce qu'ils n'ont pas trouvé le Chemin des Saints *(āryamārga)* et son fruit exempt de souillure ; les individus qui sont entrés et sortis ; et ainsi de suite[2].

En somme, selon l'*uddāna* (f. 11b7), la *gotrabhūmi* du Śrāvaka se rapporte à la nature *(prakr̥ti)*, à l'institution distinctive *(vyavasthāna)* aux marques, et aux individus *(pudgala)*.

Le *Mahāyānasaṃgraha*

A la différence des traités étudiés ci-dessus, le *Mahāyānasaṃgraha* d'Asaṅga ne contient que des allusions éparses, et parfois indirectes, à des notions proches de la théorie du *gotra*.

L'ouvrage cite (§ 1.1) une stance fameuse sur laquelle se sont aussi appuyés les docteurs qui ont développé la théorie du *tathāgatagarbha* et qui est tirée d'un *Abhidharmasūtra* mahāyāniste :

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ|
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca||

« L'Élément sans commencement est la base de tous les *dharma;*

(1) Il s'agit de la catégorie des *agotraka*.
Les conditions *(rkyen: pratyaya)* du *nirvāṇa* sont deux : le *yoniśomanaskāra* (cf. f. 8a3) et un groupe de conditions accessoires (f. 3b3-8a3).

(2) Pour le texte original sanskrit v. A. Wayman, *Analysis*, p. 64. Cf. *BBh* § 1.18 (p. 298).

vu son existence toute destinée existe ainsi que l'acquisition du *nirvāṇa.* » Bien entendu, dans le *MS*, cette stance est citée pour démontrer l'existence de l'*ālayavijñāna*, qui est un de ses enseignements fondamentaux.

Le *MS* (§ 10.3) fait allusion à la multiplicité des *gotra* lorsque, pour montrer qu'on ne saurait parler ni de l'identité des *buddha* ni de leur pluralité, il cite le vers 9.77 déjà mentionné du *MSA* [1]; et au sujet du Véhicule unique *(ekayāna)* et de la connexion avec la multiplicité des *gotra* il renvoie (§ 10.32) au vers 11.53 du *MSA* [2].

De leur côté les commentateurs du *MS* se réfèrent à des théories apparentées aux doctrines du *gotra* et du *tathāgatagarbha*. *Asvabhāva fait état (§ 1.10) notamment de la capacité qu'ont les *buddha* de connaître toutes les choses, faculté qui est propre à leur *gotra (*gotraprabhāva)*. Plus loin il fait remarquer (§ 2.26) que c'est en raison de la *tathatā* qu'il a été dit dans la prédication du *buddha* que tous les êtres animés sont *tathāgatagarbha* [3] et que la purification par nature *(prakṛtivyavadāna)* est le véritable être propre des profanes *(pṛthagjana)*. Aussi la *tathatā* est-elle le caractère général *(sāmānyalakṣaṇa)* de tous les *dharma* puisqu'elle est inaltérable ; et comme le *dharmadhātu* est la cause des *dharma* purs, on conclut que *dhātu* veut dire « cause », comme dans l'expression « mine » (ou « minerai ») d'or *(raṅ bžin gyis rnam par byaṅ ba ni so so'i skye bo rnams kyi ṅo bo ñid yaṅ dag pa gaṅ yin pa'o// de bžin ñid ni gžan du mi 'gyur ba'i phyir chos thams cad kyi spyi mtshan ñid yin te/ de ñid la brten nas sems can thams cad ni de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'o žes gsuṅ rab las 'byuṅ ṅo// stoṅ pa ñid ces bya ba ni kun brtags pa med pa'o// yaṅ dag pa'i mtha' žes bya ba ni bden pa'i mur thug pa'o// mtshan ma med pa ni gzugs la sogs pa'i mtshan ma thams cad daṅ bral ba'i phyir ro// don dam pa ni ye šes mchog gis thob par bya ba'i phyir ro/ /chos kyi dbyiṅs ni rnam par byaṅ ba'i chos rnams kyi rgyu yin pa'i phyir ro/ /dbyiṅs kyi sgra ni 'dir rgyu'i tshig ste/ gser la sogs pa'i 'byuṅ khuṅ bžin no//)* [4]. Telle est également la conclusion à laquelle aboutit l'auteur du commentaire du *RGV* quand il commente la stance qui vient d'être citée de l'*Abhidharmasūtra* [5].

La notion d'une source, ou d'une mine, contenant une substance précieuse est aussi connue du *MS* (§ 2.29). En effet, en expliquant les trois *svabhāva* de la doctrine du Vijñānavāda — le *parikalpita-*, le *paratantra-* et le *pariniṣpannasvabhāva* — ce traité emploie l'image

(1) V. *supra*, p. 83.

(2) V. *supra*, p. 83 et suiv., et *infra*, p. 185 et suiv.

(3) V. *supra*, p. 34 .

(4) F. 282b. Comparer le *suvarṇagotra* de *MSA* 3.9 (*supra*, p. 79), *AAĀ* 1.8-10 (p. 17), et *Ña ṭīk*, I, f. 241 b2-3 : *gaṅ raṅ bžin gyis rnam par dag pa glo bur gyi dri ma rnams kyis mi snaṅ bar byas pa'i rigs de ñid phyis dri ma ma lus pa daṅ bral ba las gsal bar gyur pa ñid de ni rdo rnams las lcags daṅ zaṅs daṅ dṅul daṅ gser gyi rigs daṅ 'dra'o//.*

(5) *RGVV* 1.148-152. Cf. *infra*, p. 278.

de l'argile aurifère *(kāñcanagarbhā mṛttikā)*[1]*: don 'di la dpe ci yod ce na/ dpe ni sa khoṅ na gser yod pa ste/ dper na sa khoṅ na gser yod pa la ni sa'i khams daṅ/ sa daṅ gser daṅ gsum dmigs so/ /de la sa'i khams la ni med pa'i sa dmigs la/ yod pa'i gser ni mi dmigs te/ 'di ltar mes sreg na sa ni mi snaṅ la gser ni snaṅ ṅo// sa'i khams ni sar snaṅ ba na log par snaṅ ṅo/ /gser du snaṅ ba na de bžin <ñid> du snaṅ ṅo/ /de bas na sa'i khams ni gñi ga'i char gtogs pa'o/ /de bžin du rnam par rig pa la rnam par mi rtog pa'i ye šes kyi mes ma sreg pas na/ rnam par rig pa de yaṅ dag pa ma yin pa kun brtags pa'i ṅo bo ñid du snaṅ gi/ yaṅ dag pa yoṅs su grub pa'i ṅo bo ñid du mi snaṅ la/ rnam par rig pa la rnam par mi rtog pa'i ye šes kyi mes sreg pas na/ rnam par rig pa de yaṅ dag pa yoṅs su grub pa'i ṅo bo ñid du snaṅ gi/ log par kun tu brtags pa'i ṅo bo ñid du mi snaṅ ṅo/ /de lta bas na yaṅ dag pa ma yin pa kun tu rtog pa'i rnam par rig pa gžan gyi dbaṅ gi ṅo bo ñid de ni gñi ga'i char gtogs pa yin te/ sa khoṅ na gser yod pa la sa'i khams bžin no//* « De quel exemple dispose-t-on pour le sujet [des trois *svabhāva*]? L'exemple de l'argile aurifère *(kāñcanagarbhā mṛttikā)*. Par exemple, dans l'argile aurifère, on perçoit trois choses : l'élément terre *(pṛthivīdhātu)*, la terre *(pṛthivī)* et l'or. On perçoit la terre qui n'existe pas dans le *pṛthivīdhātu*, et on ne perçoit pas l'or qui y existe ; et si on le brûle, la terre n'apparaît plus et l'or apparaît. Si le *pṛthivīdhātu* apparaît comme terre, il apparaît faussement ; et s'il apparaît comme or, il apparaît tel [qu'il est en réalité] ; par conséquent le *pṛthivīdhātu* ressortit à deux parties. Pareillement, quand la connaissance *(vijñapti)* n'a pas été brûlée par le feu de la Gnose sans conceptualisation différenciatrice *(nirvikalpakajñāna)*, cette *vijñapti* apparaît comme l'être propre imaginaire *(parikalpitasvabhāva)* qui n'est pas réel *(abhūta)*, et elle n'apparaît pas comme le *pariniṣpannasvabhāva* qui est réel ; et quand la *vijñapti* a été brûlée par le feu de la Gnose sans conceptualisation différenciatrice, cette *vijñapti* apparaît comme le *pariniṣpannasvabhāva* et n'apparaît pas faussement comme le *parikalpitasvabhāva*. En conséquence, la *vijñapti* avec la construction imaginaire irréelle *(abhūtaparikalpa)*, l'être propre dépendant *(paratantrasvabhāva)*, ressortit aux deux parties *(pakṣa:* la partie souillure [*saṃkleśapakṣa*] et la partie purification [*vyavadānapakṣa*]*);* il est semblable au *pṛthivīdhātu* dans l'argile aurifère. »

Dans ce passage l'emploi amphibologique du mot *dhātu* est remarquable, et la notion offre une analogie frappante avec l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha/dhātu*, qui participe lui aussi du *saṃkleśa* et du *vyavadāna*. Mais dans le *MS* la connexion avec la

(1) V. *Mahāvyutpatti* nº 7650 : *kāñcanagarbhā mṛttikā (sa khoṅ na gser yod pa)*. Comparer aussi le terme *mṛttikāgarbhaka* désignant un saphir à l'intérieur duquel on voit de l'argile (*mṛttikā yasya garbhasthā;* v. L. Finot, *Les lapidaires indiens*, p. 163, qui cite la *Navaratnaparīkṣā* [5], v. 132) ; *aśmagarbha/ aśmayoni*, une émeraude à l'intérieur de laquelle on voit de la pierre (*ibid.*, v. 133).

doctrine des trois *svabhāva* exclut sans doute un lien direct avec la théorie du *tathāgatagarbha*[1].

Le *dhātu* et le *gotra* selon le *Madhyāntavibhāga*

Dans leur discussion de la *śūnyatā* et de ses équivalents *(paryāya)* le *Madhyāntavibhāgabhāṣya* de Vasubandhu et la *Ṭīkā* de Sthiramati fournissent quelques explications concernant l'Élément et le *gotra* qu'il sera utile de relever ici bien que ces ouvrages ne traitent pas en détail du *gotra* en tant que facteur sotériologique.

A propos du mot *dharmadhātu* Vasubandhu fait remarquer qu'on parle (1.15) d'un « Élément des *dharma* » parce que le *dharmadhātu* est la cause *(hetu)* des *āryadharma;* en effet, les *āryadharma* naissent du support *(ālambana)* qu'est le *dharmadhātu*, le *dhātu* étant donc une cause. Notons que Vasubandhu a ainsi virtuellement identifié le *hetu* et l'*ālambana*. Sthiramati rappelle qu'ici *dhātu* signifie cause, tout comme dans les exemples « mine *(dhātu)* d'or, de cuivre, d'argent, etc. » (« *āryadharmahetutvād dharmadhātuḥ* »/ ...*taddhetutvād dhātuḥ/ tad eva vibhāvayann āha/* « *āryadharmāṇāṃ tadālambanaprabhavatvād* » *iti/ svalakṣaṇopādāyarūpadhāraṇe 'py ayaṃ dhātuśabdo vartata ity āha/* « *hetvartho hy atra dhātvarthaḥ* »/ *tad yathā suvarṇadhātus tāmradhātū raupyadhātuḥ/* ; p. 50-51)[2].

Au sujet du *gotra* le *MAV* dit que le *bodhisattva* agit en vue de la

(1) Sur la théorie de la *śrutavāsanā* qui offre certaines analogies avec le *tathāgatagarbha* v. *infra*, p. 490 et suiv.

(2) Voici le texte du *MAV* avec le Bhāṣya (1.15) qui se rapporte à la *śūnyatā:*

ananyathāviparyāsatannirodhāryagocaraiḥ |
hetutvāc câryadharmāṇāṃ paryāyārtho yathākramam ||

ananyathārthena tathatā [?] *nityan tathaiveti kṛtvā, aviparyāsārthena bhūtakoṭiḥ viparyāsāvastutvāt/ nimittanirodhārthenânimittaṃ sarvanimittābhāvāt/ āryajñānagocaratvāt paramārthaḥ/ paramajñānaviṣayatvād/ āryadharmahetutvād dharmadhātuḥ/ āryadharmāṇāṃ tadālambanaprabhavatvāt/ hetvartho hy atra dhātvarthaḥ/* (Le début du texte sanskrit de la Ṭīkā de Sthiramati cité ci-dessus a été reconstruit d'après le tibétain par l'éditeur.) Cf. le Bhāṣya de Sthiramati à la *Triṃśikā*, 29-30 : *āryadharmahetuvād dhātuḥ/ hetvartho hy atra dhātuśabdaḥ/*

Th. Stcherbatsky traduit (*Madhyāntavibhanga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes* [Leningrad, 1936], p. 83) : « ... 'it is the source of Buddhas powers, because it is the cause producing the (miraculous) faculties of the Saint'. ...The term dharma 'attribute' refers to the special attributes (or powers) of the Saint, beginning with his powers of rightly intuiting (the Buddhist theory of the Elements of existence) and other attributes up to his eight degrees of Liberation (from the bonds of Materiality) and (final) Omniscience. Their dhātu means their cause. By way of explanation he says 'because. the powers of the Saint arise from that source'. The word dhātu is also used in the sense of an Element of existence serving as a support for its own particularity and for the secondary Elements (evolved from the primary ones), therefore (says Vasubandhu) 'this word has here the meanning of a cause', as e.g. when the expressions the 'cause (or source) of gold', 'the cause (producing) copper' are used in the sense of a

purification du *gotra* (1.19a : *gotrasya viśuddhyartham*). Dans sa *Ṭīkā* Sthiramati explique cette notion au point de vue de la *śūnyatā :* « Sa *śūnyatā*, c'est la Vacuité de nature. [Vasubandhu] fournit la raison en disant : « Le *gotra*, c'est la nature ». Comment cela ? « Du fait de relever de l'être propre », ce qui possède l'être propre étant sans commencement, c'est-à-dire non adventice. De même que dans le *saṃsāra* sans commencement il y a une partie qui est consciente et une autre qui est inconsciente, de même ici le *ṣaḍāyatana* est en partie le *buddhagotra*, et en partie les *gotra* du Śrāvaka, etc. ; le *gotra* n'est pas accidentel puisqu'il est advenu en série sans commencement, à l'instar de la différence entre le conscient et l'inconscient. — Selon d'autres, vu que chaque être animé possède le *tathāgatagotra* on saura que le *gotra* est dans ce cas ainsi (« *gotrasya ca viśuddhyartham* » [*MAV* 1.19a] / *tasya śūnyatā prakṛtiśūnyatā*/ *atraiva kāraṇam āha* « *gotraṃ hi prakṛtir* » *iti*/ *kuta etat*/ *ata āha* '*svābhāvikatvād*' *iti svābhāvikam anādikālikam*/ *anāgantukam ity arthaḥ*/ *yathânādisaṃsāre kiṃcic cetanam kiṃcid acetanam evam ihâpi kiṃcit ṣaḍāyatanaṃ buddhagotraṃ kiṃcic chrāvakādigotram iti*/ *na câsmkaikatvaṃ gotrasyânādiparamparāgatatvāc cetanācetanaviśeṣavad iti*/ *sarvasattvasya tathāgatagotrikatvād atra gotram iti tathātvaṃ jñeyam* [?] *ity anye*/ ; p. 55-56)[1].

'mine (producing these metals).» — Sur l'*upādāyarūpa* auquel Sthiramati fait allusion v. *AK* 1.9 et 35 ; 2.64 ; *AS*, p. 3.

Une définition analogue du *dharmadhātu* se trouve dans l'*AS*, p. 13.4-5, cité *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 208a (v. *infra*, p. 107).

Sur *dhātu* = *hetu* voir aussi *RGVV* 1.149-152 (*infra*, p. 278) ; et sur des parallèles dans l'*AK* v. *infra*, p. 472 et suiv., 494.

(1) Cette explication alternative semble bien être contraire à la théorie typique du Vijñānavāda. — Le texte sanskrit a été en partie reconstruit d'après le tibétain par l'éditeur, qui fait remarquer que le tibétain porte *de bžin du šes bya'o* à la fin, là où il a restitué *tathātvam jñeyam* (f. 47b).

Th. Stcherbatsky traduit (*op. cit.*, p. 93) : « (The stanza says) 'And for the purity of the Lineage' (i.e. the Absolute Reality is realized under the cover of phenomenal Relativity). This mode of Relativity-Reality is termed the Absolute of Nature. (Vasubandhu states the reason for this). 'Lineage, says he, is Nature'. Why is that ? (He says) — 'it is essential'. Essential means (primordial), existing from beginningless time, not accidental. How is that ? In the beginningless run of phenomenal existence there are animate beings and inanimate things. Just so here, (on another plane), there are among the sentient beings those who belong by their lineage to the family of Buddhas and there are those who belong to the family of Hīnayāna-Saints, etc. This family descent is not accidental, it comes from a beginningless, eternal sequence (of births). (The difference is as fundamental as that) between the animate and inanimate world. However there are some philosophers who maintain that all living beings belong to the family of Buddhas. The term 'lineage' must be then accordingly interpreted. »

Sthiramati semble admettre dans ce passage que le même texte est susceptible d'être interprété de deux façon différentes selon qu'on accepte l'existence de trois *gotra* entièrement distincts, ou qu'on admet la théorie du *buddhagotra* qui, tout comme la théorie du *tathāgatagarbha*, présuppose l'obtention par tous de l'Éveil universel unique. La première interprétation paraît être celle du Vijñānavāda « classique ». (Comparer les deux manières d'interprétation l'Éveil et le *dharmakāya* dans la *Ṭīkā* du *MAV* 4.14 [p. 191.3-8] discutées ci-dessous, p. 427.)

Sur le *gotra* et la *prakṛtiśūnyatā*, cf. Dignāga, *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, v. 11 (*infra*, p. 432).

En raison des différences entre les *gotra*, les facultés *(indriya)* et les dispositions spirituelles *(āśaya)*, et malgré le fait que le *dharmadhātu* est Égal *(sama)*, on distingue entre des purifications différentes qui correspondent aux différences précédentes (*viśuddhibheda;* 3.la, p. 110). En effet (4.13), la différence entre les facultés dans le cas de la condition du profane se dit *gotra*. L'individu qui est *gotrastha* se trouve dans la condition causale, le *gotra* étant un *hetu* « cause » et un *bīja* « germe » ; cet état précède donc la production du *bodhicitta* et il continue dans les étapes suivantes (où l'on élimine les obstacles en cultivant les contrecarrants ; p. 8.3). Sthiramati note que, selon certaines autorités, le *gotra* consiste en les Racines de bien *(kuśalamūla)*, certains *kuśalamūla* étant alors dits *śrāvakagotra*, d'autres *bodhisattvagotra*, etc. ; et d'autres autorités encore ont soutenu que le *gotra* est la capacité du germe de la Pensée *(cittabījaśakti)*[1]. Le *gotra* existe dans les conditions du profane et du disciple *(śaikṣa)*, et on parle donc d'un *śrāvakagotra* ou d'un *bodhisattvagotra;* mais lorsqu'il s'agit de la condition de celui qui est hors instruction *(aśaikṣa)* on parle simplement d'un Śrāvaka ou d'un Pratyekabuddha, car dans cette condition suprême il n'y a plus de *gotra*. Ainsi le *gotra* revêt trois formes selon la division des êtres en *śrāvaka*, etc. ; mais il est aussi sextuple si l'on tient compte de la division de ces trois catégories en un groupe dont le *gotra* est déterminé *(niyata)* et en un autre dont le *gotra* est indéterminé *(aniyata)*[2].

La condition causale *(hetvavasthā)* dont il vient d'être question s'oppose à la condition d'entrée *(avatārāvasthā)* où l'individu a déjà produit le *bodhicitta*[3] ; cette dernière condition revêt elle aussi trois formes puisque les individus relevant des trois *gotra* produisent le *bodhicitta* en vue de la *bodhi* du Śrāvaka, du Pratyekabuddha ou du Buddha (p. 188).

Vasubandhu et Sthiramati discutent ailleurs la nature causale et d'*upaniṣad* du *gotra* ainsi que sa relation avec le *cittotpāda* en les termes suivants : « Fruit successif, le *cittotpāda* étant issu du *gotra* », la pratique étant issue du *cittotpāda* »... « Le fruit de conformité est le fruit successif vu l'existence comme *upaniṣad* (*upaniṣadbhāva)*,

(1) Ces définitions du *gotra* sont aussi connues de l'*AKV* de Yaśomitra (v. *infra*, p. 461-462).

(2) *MAVṬ* 4.13 (p. 188) : « *tatra hetvavasthā gotrasthasya pudgalasyêti* » *gotraṃ hetur bījaṃ ity arthaḥ/ tatra yo gotra eva vartate na cittotpādādiṣu sa gotrastha ihâbhipretaḥ/* † *sa punar uttarāvasthāsv anuvartate na nivartate/ /ke cit tac ca gotraṃ* † *kuśalamūlasvabhāvam iti varṇayanti/ kuśalamūlāny eva hi kāni cic chrāvakagotram ity ucyante/ evaṃ yāvat kāni cid bodhisattvagotram iti/ pṛthagjanāvasthām ārabhyendriyabhedo gotram* † *ucyate/cittabījaśaktir gotram ity etad apy eka āhuḥ/ tasmin* † *sati pṛthagjanāvasthāyāṃ śaikṣāvasthāyāṃ ca śrāvakagotra ity ucyate yāvad bodhisattvagotra iti/ aśaikṣāvasthāyāṃ tu śrāvaka ity ucyate pratyekabuddha iti vā/ na tad gotram asya prakarṣāvasthāyāḥ* † *tac ca śrāvakādibhedena tri[vi]dhā bhidyate* †*/ niyatāniyataprabhedena ṣaḍvidhaṃ bhavati/ avatārāvasthā utpāditabodhicittasyêti sa ca śrāvakapratyekabuddhatathāgatagotrāṇāṃ yathākramaṃ śrāvakapratyekabuddhasamyaksambuddhabodhiṣu cittotpādāt tridhā bhavati/...*

(3) Comparer l'*avatīrṇa* dans la *BBh* (*supra*, p. 90).

cet *upaniṣadbhāva* étant la cause *(hetu)*; comme le *cittotpāda* existe en vertu de la conformité avec le *gotra*, il est le fruit » (4.17-18, p. 194 : « *uttarottaraphalaṃ gotrāc cittotpādaś* » *cittotpādāt prayoga iti.../... « ānukūlyaphalam upaniṣadbhāvenottarottaraphalam eva veditavyam » ity/ upaniṣadbhāvo hetuḥ/ tatra cittotpādo gotrānukūlatvāc cittotpādaḥ phalam iti/*; cf. 4.13, p. 189.7).

Comme causes de la constance *(dhṛtikāraṇa)* Sthiramati mentionne (2.10, p. 85) le *gotra*, la présence d'un *kalyāṇamitra* et l'absence de fatigue spirituelle *(cittāparikheda)*. C'est aussi par la force du *gotra* et du *kalyāṇamitra* que le *bodhicitta* est produit (5.3, p. 204). Et en parlant de la fortification de l'Élément *(dhātupuṣṭi)* il explique que le *dhātu* est le *gotra* ou le *bīja* (5.8cd, p. 210).

Le résultat ou Fruit *(phala)* consiste en la possession du *gotra*, de l'adhésion convaincue, de la production du *citta*, etc. (5.1, p. 200 : *samudāgamo gotrādhimukticittotpādādīnāṃ phalam/ samudāgacchanti prāpnuvanti gotrādibhyas tad iti samudāgamaḥ/ sa ca tato 'nyaviśiṣṭa-samudāgamābhāvād anuttara ity ucyate/*). Cette possession par acquisition totale est décrite dans le *MAV* (5.29) :

> *avaikalyāpratikṣepo 'vikṣepaś ca prapūraṇā/*
> *samutpādo nirūḍhiś ca karmaṇyatvāpratiṣṭhitā/*
> *nirāvaraṇatā tasyâprasrabdhisamudāgamaḥ//*

« L'intégralité [des conditions, *pratyaya: gotrasamudāgama*], le non-rejet [du Mahāyāna : *adhimuktisamudāgama*], la non-dispersion [dans le Hīnayāna : *cittotpādasamudāgama*], le remplissage [des *pāramitā: pratipattisamudāgama*], la production [de l'*āryamārga: niyāmāvakrāntisamudāgama*], l'implantation [des *kuśalamūla: sattva-paripākasamudāgama*], la maniabilité [du *citta: kṣetrapariśuddhisa-mudāgama*], le non-établissement [dans le *saṃsāra* et le *nirvāṇa: avinivartanīyabhūmivyākaraṇalābhasamudāgama*], l'absence d'obscurcissement [*:buddhabhūmisamudāgama*], et l'absence d'interruption *(rgyun mi gcod pa: bodhisaṃdarśanasamudāgama)* — voilà l'acquisition [décuple]. » Le *gotrasamudāgama* consiste donc en la possession à part entière des conditions nécessaires *(pratyayāvaikalya)*, à savoir la fréquentation des hommes de bien *(satpuruṣasaṃsevā)*, l'audition de la Bonne Loi *(saddharmaśravaṇa)*, l'acte mental exact *(yoniśomanaskāra)*, etc. (p. 255). En revanche, le manque de ces mêmes conditions constitue la défectuosité *(vaikalya)*; et c'est ainsi qu'on admet la possibilité de l'absence du *gotra (gotravaidhurya)* et partant de l'existence d'un *agotraka* (2.10, p. 79.1 et 85.21). Notons aussi les allusions à l'entrée dans la fixation ou détermination *(niyāma)* et à la maniabilité de la Pensée.

CRITIQUE DE LA DOCTRINE DU *gotra* SELON L'ÉCOLE DU CITTAMĀTRA PAR TSOṄ KHA PA

Vu la complexité de la doctrine des Vijñānavādin relative au *gotra* esquissée dans les pages précédentes et spécialement de leur notion du *ṣaḍāyatanaviśeṣa*[1], il sera intéressant de traduire ici la critique qu'en fait Tsoṅ kha pa en tenant compte notamment du commentaire de la *Bodhisattvabhūmi* par *Sāgaramegha ainsi que de la *Gūḍhārthapiṇḍavyākhyā (Don gsaṅ ba)*, un commentaire sur le premier chapitre du *Mahāyānasaṃgraha* attribué dans certains catalogues anciens à Vasubandhu[2]. Tsoṅ kha pa attire l'attention aussi sur la position doctrinale particulière de Ratnākaraśānti, un Vijñānavādin et Tāntrika qui vivait aux environs de l'an 1000.

Le support de la pratique réalisatrice *(pratipatter ādhāraḥ: gotra)* dans la doctrine du Cittamātra *(Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 205a6-208a5).

La nature du *gotra* d'après le Cittamātra. *f. 205a6*

Dans le *Gūḍhārtha* il est dit : « Le *pariniṣpanna* est double et consiste en la Gnose exacte *(yaṅ dag pa'i ye šes kyi bdag ñid)*[3] ou en le germe *(bīja: sa bon gyi bdag ñid)* » ; « celui consistant en le *bīja* est soit existant par nature *(prakṛtistha)* soit acquis *(yaṅ dag par* *f. 205b* *bsgrubs pa: samudānīta)* ». « Par rapport aussi au *gotra* de nature, la pureté *(vyavadāna: rnam par byaṅ ba raṅ bžin gyi rigs la yaṅ ltos nas)*, on emploie le nom d'*ālayavijñāna*[4]; en effet, dans le *Śrīmālāsiṃhanādasūtra* il est dit : « Par rapport au *vyavadāna-bīja (rnam par byaṅ ba'i sa bon)* il est dit que tous les êtres animés sont munis du *tathāgatagarbha* »[5]. — Comme on considère ainsi que le *prakṛtistha-*

(1) Sur le terme *ṣaḍāyatanaviśeṣa*, qui est inconnu du *MSA* et du *MAV* ainsi que de leurs Bhāṣya, v. *supra*, p. 88.

(2) V. BU STON, *bsTan 'gyur dkar chag* (f. 102a7) : *theg bsdus kyi gnas daṅ po'i bšad pa don gsaṅ ba rnam par phye ba/ ...sṅon gyi dkar chag la/ slob dpon dbyig gñen gyis mdzad zer ba snaṅ ste/ min pa 'dra'o//* — On estime parfois que le *Gūḍhārtha* est l'ouvrage d'un certain RDO RJE DRAṄ SROṄ = Vajrarṣi (?). (La tradition chinoise connaît un KIN KANG SIEN (Vajrarṣi), l'auteur du Taishō nº 1512 ; cf. N. PÉRI, *BEFEO* 1911, p. 341 et suiv. ; P. DEMIÉVILLE, *Sur l'authenticité du Ta-tch'eng k'i sin louen*, p. 47 n. 3 ; E. FRAUWALLNER, *Date of Vasubandhu* (Rome, 1951) p. 42-43.)

(3) Il semble s'agir du *'phags pa'i mñam gžag gi ye šes* (v. *Grub mtha' rin chen phreṅ ba*, f. 15b5-6) qui n'est pas le *pariniṣpanna* proprement dit, bien qu'il y soit assimilé ; parce qu'il a pour objet une chose existante (et donc *saṃskṛta*) il n'est pas lui-même *nitya*, comme l'est l'Absolu selon sa définition dans la philosophie scolastique.

(4) Il semble qu'il soit question du *prakṛtistha gotra* qui serait un *bīja-ālaya (sa bon gyi kun gži)* et une force active *(nus pa)*. Ce *bīja-ālaya*, qui est l'*ālaya* métaphorique *(btags pa ba)*, n'est pas le *(vipāka-)ālaya*, qui est le vrai *(mtshan ñid pa = lākṣaṇika)*; sur la différence v. *infra*, p. 488.

(5) *Gūḍhārtha*º (P), f. 369a. Ce passage — qui manque dans la traduction du *ŚMDSS* dans le bKa' 'gyur (H) — atteste donc l'assimilation du *tathāgatagarbha* à l'*ālayavijñāna* connue dans le *LAS* et dans le *GhV*. Cependant les traités les plus anciens du Vijñānavāda, comme le *MSA*, etc., n'y font point allusion, et il semble s'agir d'un développement darticulier.

gotra est la capacité d'engendrer le pur *(anāsrava)* sur la base de l'*ālaya (kun gži'i steṅ gi zag med skyed pa'i nus pa)*, il est composé *(saṃskṛta)*[1].

Le *Mahāyānasaṃgraha* (§ 1.48) dit aussi : « Sous ce rapport il faut considérer le *bīja* petit, moyen ou grand de l'Imprégnation d'audition *(śrutavāsanā)* comme le germe du *dharmakāya*[2]; puisque cette [Imprégnation] est le contrecarrant *(pratipakṣa)* de l'*ālayavijñāna*, elle n'est pas [identique en] soi à l'*ālayavijñāna.* » On a expliqué qu'elle existe en association *(lhan gcig gnas pa)* avec l'*ālayavijñāna*, comme l'eau [mélangée au] lait [*MS* § 1.49] ; et à mesure qu'elle augmente — comme dans l'exemple du *haṃsa* qui boit [uniquement] le lait dans un mélange de lait et d'eau — les *bīja* s'épuisent, et il y a métamorphose *(gnas 'gyur ba: parāvṛtti)*. Ainsi on a dit qu'il est impermanent *(anitya)*.

Pareillement, selon ce qui a été dit dans le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (3.1-2), il s'agit d'un composé *(saṃskṛta)*. C'est qu'on a démontré [l'existence] des *gotra* différents des trois Véhicules par les Éléments-causes *(rgyu khams)* différents, par les diverses adhésions convaincues *(adhimukti)* aux trois Véhicules-conditions *(rkyen theg pa)*, par la différence entre l'individu qui réussit *(nirvoḍhṛ)* et l'individu qui ne réussit pas, et par l'existence des trois Éveils-fruits — le suprême,
f. 206a le moyen et l'inférieur ; or s'il s'agissait [au contraire] de l'Ainsité *(tathatā)*, il ne serait pas possible d'alléguer une preuve fondée sur des *adhimukti* différentes, etc., étant donné que — abstraction faite des seuls *dharmin* [vases, etc.] différents — il n'y existe pas de distinction indépendante *(de bžin ñid yin na chos can tha dad pa tsam gyi dbye ba ma gtogs pa raṅ rgyud pa'i dbye ba med pas mos pa tha dad sogs kyis sgrub par mi nus pas so)*. De plus, étant donné que le *gotra* du Hīnayāna est fini *(yoṅs su gtugs pa)* dans l'*anupadhiśeṣa(nirvāṇa)* tandis que celui du Mahāyāna n'est pas épuisé à ce moment, il a été démontré que ce dernier est le *gotra* supérieur ; or s'il s'agissait [au contraire] de l'Ainsité *(tathatā)*, il ne pourrait pas y avoir d'interruption *(rgyun cad pa mi srid pas so)*.

Aussi, dans la *Saṃgrahaṇī* il est dit qu'on explique le Mahāyāna, le Hīnayāna et le *gotra* coupé comme étant respectivement la Série *(rgyud: saṃtāna)* capable d'éliminer les deux obstacles *(āvaraṇa)*, celle qui est capable d'éliminer seulement l'obstacle de la souillure *(kleśāvaraṇa)*, et celle qui ne peut éliminer ni l'un ni l'autre ; cette explication se rapporte au *bīja* sur la base de l'*ālaya (kun gži'i steṅ gi sa bon la dgoṅs so)*[3].

(1) C'est l'objection fondamentale que Tsoṅ kha pa opposera à la théorie vijñānavāda du *gotra* (*infra*, p. 107 et 118). Cf aussi Bu ston, *Luṅ gi sñe ma*, f. 152 ; Ña dbon, *Ña ṭīk*, f. 237-239.

(2) Sur la *śrutavāsanā* v. *infra*, p. 490 et suiv.

(3) V. *infra*, f. 207a4.

Dans le cas aussi où on n'admet pas un *ālaya*[1], il y a, en ce qui concerne le *gotra*, un *prakṛtistha* et un *paripuṣṭa (rgyas pa las gyur pa)*.

Suivant la *Bodhisattvabhūmi*, qui admet le *prakṛtistha* et le *samudānīta*, le *prakṛtisthagotra* — c'est-à-dire le *ṣaḍāyatanaviśeṣa* des *bodhisattva* — est advenu en série et acquis par la *dharmatā*, et il est sans commencement. Le *samudānītagotra* est acquis par la pratique continuelle préalable des Racines de bien *(kuśalamūla)*. Et la *Śrāvakabhūmi* répond aussi à la question de savoir quelle est la nature de ce *gotra* en disant que le *prakṛtisthagotra* est distinct du corps *(lus las khyad par du gyur pa)*, et qu'il est « pris » par le *ṣaḍāyatana (skye mched drug gis zin pa)*, acquis par la *dharmatā*, et advenu en série sans commencement[2]. *f. 206b*

Or, qu'est ce *ṣaḍāyatanaviśeṣa*? Puisque les cinq facultés *(indriya)* ne sauraient être le *gotra*, Khu a supposé qu'il s'agit du sixième *āyatana* ou du *manaāyatana*[3] ; mais 'Bre [Šes rab 'bar] a expliqué que, comme selon le Cittamātra les cinq facultés ne sont que des apparences *(snaṅ ba)* de la Pensée *(citta)*, il conviendra de retenir [la formulation « les six *āyatana* »][4]. Selon d'autres, la sixième Base extérieure *(bāhyāyatana)*, une particularité *(khyad par = viśeṣa)* ou une partie *(naṅ tshan)* du *dharmāyatana*, est la *tathatā*, car il a été déclaré que ce [*ṣaḍāyatanaviśeṣa*] est acquis par la *dharmatā* *(dharmatāpratilabdha)*[5].

(1) Il s'agit des logiciens Vijñānavādin comme DIGNĀGA et DHARMAKĪRTI, qui n'enseignent pas l'*ālayavijñāna* à la différence des Vijñāvādin « traditionalistes » *(luṅ gi rjes 'braṅ)*. Cf. rGYAL TSHAB RJE, *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 102a (*infra*, p. 155) ; E. OBERMILLER, Sublime Science, p. 99, et *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 87-88 note. V. *infra*, p. 431, 435.

(2) Sur la définition du *ṣaḍāyatanaviśeṣa* cf. ROṄ STON, *Roṅ ṭīk*, f. 83b-84a : *rten gyi sgo nas 'jog pa ni/ sgrub pa'i rten ni byan chub sems dpa' yin la/ de'aṅ naṅ gi skye mched drug la gdags so/ /skye mched de dag las mig sogs gžan lṅa ni/ yid kyi skye mched la brten pa yin la/ yid kyaṅ don dam par chos ñid kyi ṅo bor gnas pas/ thams cad chos ñid la brten par dgoṅs nas/ naṅ gi chos ñid rten rigs su bstan to/*

ROṄ STON fait remarquer aussi que l'*ānasravabīja* du tenant du Cittamātra ne saurait être le *prakṛtisthagotra* puisqu'il y a des *sattva* qui ne l'ont pas (f. 83b5 : *sems tsam pas 'dod pa'i zag med kyi sa bon ni raṅ bžin gnas rigs su mi 'thad de/ de daṅ mi ldan pa'i sems can srid pas/ sems can thams cad la ma žugs pa'i phyir ro//*).

Sur le *ṣaḍāyatanaviśeṣa* voir aussi *Ña ṭīk*, f. 237a et suiv. (*infra*, p. 140) et *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 102a et suiv.

(3) KHU STON BRTSON 'GRUS G-YUṄ DRUṄ (1011-1075 ; cf. *DṄ*, kha, f. 12a, 13b-14a) ou KHU STON ŠES RAB BRTSON 'GRUS (1075-1143), un disciple de 'BRE CHEN PO (*DṄ*, kha, f. 14a ; *BuCh*, f. 136b6 [II, p. 212]) ? Ce dernier composa trois commentaires sur la Prajñāpāramitā.

L'interprétation de KHU concorde avec celle que K'OUEI-KI a donnée du *ṣaḍāyatanaviśeṣa* (v. LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 104 n. 1) ; et elle s'oppose à la définition fournie par DHARMAMITRA selon laquelle il s'agit du *viśeṣa* des *indriya*, autrement dit des *āyatana* intérieurs *(ādhyātmika)* (*skye mched dbaṅ po'i bye brag;* v. *Ña ṭīk*, I, f. 237a2).

(4) 'BRE ŠES RAB 'BAR (v. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 179b), un disciple de RÑOG BLO LDAN ŠES RAB (*DṄ*, ca, f. 38a) et un maître de la Prajñāpāramitā (pha, f. 2b-3a).

(5) Cependant, le *Phar phyin mtha' dpyod* de 'JAM DBYAṄS BŽAD PA porte (I, f. 179b) : *phyi'i skye mched drug po de bžin ñid la bya ste/c hos ñid kyis thob pa žes pas so//* « l'hexade

Comme selon les deux premières opinions il s'agit des six *āyatana* intérieurs, il n'y a pas là d'erreur touchant l'*āyatana* dont il est question ; il y a cependant une erreur touchant l'identification du *gotra* soit au sixième *āyatana* soit à l'hexade *(drug ñid,* des *āyatana).* Mais la troisième opinion est erronée en ce qui concerne et l'*āyatana* et le *gotra* lui-même[1].

Pour répondre à la question de savoir comment on saura qu'il est effectivement question de l'*āyatana* intérieur nous citerons la *Śrāvakabhūmi* où il est dit[2] : « Ce *bīja* qui n'a pas un caractère différent des six *āyatana (skye mched drug po de dag las logs šig na tha dad pa'i mtshan ñid med pa)* est l'état qui a ainsi obtenu le *ṣaḍāyatana*[3], qui est advenu en série sans commencement et qui est acquis par la *dharmatā;* on lui a donné les noms et appellations de *gotra*, *bīja*, *dhātu* et *prakṛti ;* de ce fait il est dit qu'il est identique *(rgyud gcig pa)* »

Lorsqu'on a considéré la question de l'identité ou de la différence du *gotra (rigs te rgyud gcig gam tha dad gaṅ yin dpyad pa'i skabs su)*, il a été expliqué qu'on le désigne comme l'état *(gnas skabs : avasthā)* du *ṣaḍāyatana;* et dans ces conditions comment un *āyatana* qui est extérieur pourrait-il être l'objet de cette désignation *(gdags gži)?* Sāgaramegha dit[4] : « Ce *bīja*, dont on ne peut dire qu'il soit identique
f. 207a au composé *(saṃskṛta)* ou différent de lui et qui ne peut être saisi, s'appelle le *ṣaḍāyatanaviśeṣa (sa bon de yaṅ 'dus byas las de ñid* [*gžan*]

des Bases extérieures est la *tathatā...* » Mais il semble que la leçon du *gSer phreṅ* soit la bonne puisqu'il est question ici de l'identification du *gotra*, qui est *dharmatāpratilabdha*, au *dharmāyatana*, et non pas à tous les *āyatana* extérieurs.

(1) Selon Tsoṅ kha pa le *gotra* n'est pas les *āyatana* intérieurs mais leur *viśeṣa* ou qualité spécifique ; ainsi il diffère non seulement de la troisième opinion et de Khu (qui l'identifiait au sixième *āyatana* intérieur, le *manaāyatana*) mais aussi de 'Bre (qui l'identifiait directement aux six *āyatana* intérieurs).

V. 'Jam dbyaṅs bžad pa, *Phar phyin mtha' dpyod,* I, f. 179b-180a, qui dit que les opinions de Khu et de 'Bre sont erronées pour la raison suivante : *rigs can naṅ gi skye mched drug rigs kyi gdags gži yin gyi rigs ma yin pa'i phyir/ der thal naṅ skye mched drug gi steṅ gi gnas 'gyur ltar ram gaṅ ruṅ gi steṅ gi gñen po mthar thug 'byuṅ ruṅ daṅ dri ma zad ruṅ gi nus pa'am sa bon la 'jog pa'i phyir/ dbaṅ po drug gnas 'gyur ba'i yon tan brgya phrag bcu gñis thob par bšad pa'i phyir/ ñan sa las/ sa bon de ni skye mched drug po de dag las logs šig na tha dad pa'i mtshan ñid med de/ nas/ skye mched drug po de ltar gyur pa'i gnas skabs de la rigs daṅ sa bon daṅ khams daṅ raṅ bžin žes bya'o/ /žes gsuṅs pa'i phyir/ sa bon žes bšad pa'i phyir/* — Selon la même autorité la troisième opinion est erronée pour la raison suivante : *chos ñid kyis thob pa'i sdom pa yaṅ yod pas des 'dus byas ma byas su mi 'grub la dbaṅ po gnas gyur daṅ ye šes lṅa gaṅ gi gnas gyur sogs ma šes pa'i skyon yod pa'i phyir/ der thal/ naṅ skye mched drug gaṅ ruṅ la thogs med nas rgyun ma chad par 'oṅs pa'i byaṅ chub thob ruṅ gi nus pa la byed dgos pa'i phyir/ rgya mtsho sprin las/ sa bon de yaṅ 'dus byas las de ñid gžan daṅ gžan du brjod pa las grol ba gzuṅ bar mi nus pa skye mched drug gi khyad par žes bya'o/ /žes gsuṅs pa'i phyir//*

(2) F. 2 (*supra*, p. 93).

(3) Plus loin (f. 208a3-4) il est dit que la condition *(gnas skabs)*, le déterminant *(khyad chos = viśeṣaṇa)*, est le *bīja/gotra*, et que le possesseur de cette condition, le déterminé *(khyad gži = viśeṣya)*, est le *ṣaḍāyatana*, qui est en quelque sorte le support du *gotra*. Comme le dit 'Jam dbyaṅs bžad pa *(Phar phyin mtha' dpyod,* I, f. 180a1), le *ṣaḍāyatana* sert de base pour la désignation *(gdags gži)* de *gotra*.

(4) *Bodhisattvabhūmi-Vyākyhyā* (P), f. 6b.

daṅ gžan du brjod pa las grol ba gzuṅ bar mi nus pa skye mched drug gi khyad par žes bya'o)[1]. Il faudra dire que ce *ṣaḍāyatana* est devenu la racine substantielle de l'être animé[2], et c'est pourquoi le [*bīja-gotra*, etc.] est une particularité de l'être animé *(skye mched drug po de yaṅ sems can gyi rdzas kyi rtsa bar gyur pa'o/ /de'i phyir sems can gyi khyad par ro// žes brjod par bya ste)*. Et du fait d'être associé à ce [*ṣaḍāyatana*] il est appelé le *viśeṣa* du *sattva*, de l'essence *(sñiṅ po)*, de l'être unique *(gcig pu dpa' ba: ekasattva?)*, et de la personne *(skyes bu: puruṣa)*. Ou bien, puisque ce qui ne peut être dissocié d'un *āyatana* donné même dans l'Aplanissement *(samāpatti)* ou dans telle obtention par naissance est enseigné comme le « *gotra* », on prendra les six *āyatana* » *(yaṅ na sñoms par 'jug pa daṅ skye bas thob pa de daṅ der skye mched gaṅ yaṅ ruṅ ba daṅ mi phyed par 'gyur ba la rigs žes rab tu bstan pa'i phyir skye mched drug gzuṅ ṅo/)*. — Ainsi, comme il peut être associé aux six *āyatana* intérieurs ou à l'un d'entre eux, ils sont la base déterminée *(khyad gži: viśeṣya)*, ou le possesseur de la condition *(gnas skabs can)*, du *gotra* du *ṣaḍāyatana;* et le *gotra* est nommé la particularité *(viśeṣa)* ou la condition *(gnas skabs: avasthā)* de ce [*ṣaḍāyatana*] *(de ltar na naṅ gi skye mched drug gam gaṅ ruṅ gcig ldan pas kyaṅ chog pas skye mched drug gi rigs kyi khyad gži'am gnas skabs can no/ /rigs ni de'i khyad par ram gnas skabs la btags pa ste)*.

En somme, ce qu'on appelle les six *āyatana* existe substantiellement en raison de l'efficacité de la capacité qui obtient l'Éveil sur la base d'une activité *(: pravṛtti)* ininterrompue dans la Série consciente ou l'Élément *(šes rgyud khams)* de l'être animé et dans une naissance, etc. *(mdor na skye mched drug zer yaṅ sems can gyi šes rgyud khams daṅ skye gnas sogs gaṅ du yaṅ bar ma chad du 'jug pa'i steṅ gi byaṅ chub thob pa'i nus pa don byed pas rdzas su yod kyaṅ)*[3]. Mais comme il ne s'agit pas d'une existence substantielle complètement indépendante on considère que l'objet de la désignation et ce [*bīja-gotra*] ne sont pas à décrire comme différents ; ainsi donc, le *ṣaḍāyatana* en soi n'est ni le *gotra* ni différent du *gotra (gud du raṅ rkya thub pa'i rdzas yod min pas gdags gži daṅ de ñid gžan gaṅ du yaṅ brjod du med pa žig la 'dod pas skye mched drug ñid kyaṅ rigs min la de la gžan pa yaṅ min no)*[4].

(1) Le *bīja* ne saurait être présenté comme une chose qui n'est pas *saṃskṛta*, puisqu'il est de par sa définition une force active *(nus pa)*; cf. *supra*, p. 101 n. 4, et 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, f. 180a2,5.

(2) Cf. *infra*, f. 207a4-5 et 209a6 (p. 120) ; E. OBERMILLER, Sublime Science, p. 99 n. 3. La *Vyākhyā* porte dans P f. 6b5 *sems can daṅ rdzas*.

(3) L'*arthakriyākāritva* est le critère réaliste de l'existence.

(4) La discussion précédente rappelle la théorie des Vātsīputrīya selon laquelle le *pudgala* est indicible *(avaktavya)* en tant qu'il n'est ni identique aux *skandha* ni différent d'eux. Mais dans le présent passage le tibétain porte *brjod du med pa (anabhilāpya)*; les termes *anabhilāpya* et *avaktavya (avācya)* ne sont pas toujours des équivalents puisque le premier terme se rapporte à la Réalité absolue alors que le dernier qualifie une notion posée ou construite par l'imagination qui se situe donc dans le domaine du *vikalpa* et de la relativité.

Si *Sāgaramegha dit[1] qu'il est *dharmatāpratilabdha* parce que quelqu'un ne le produit pas *(an-abhisaṃskāra)*, il n'est pas à engendrer pour la première fois *(gsar du skyed pa min pa)* par l'audition, la réflexion *(cintā)* et la réalisation en méditation *(bhāvanā)*; mais il existe continuellement *(rgyun gnas pa)* dès l'origine. La même autorité ajoute : « Par *prakṛtistha* on comprendra le *gotrastha* qui n'a
f. 207b pas produit le *citta (sems ma bskyed pa: anutpāditacitta)*[2] ; car il n'est pas composé *(saṃskṛta)* par les Racines de bien *(kuśalamūla)* nés de l'Écoulement *(rgyu mthun: niṣyanda)* du très pur *dharmadhātu*[3] ». — [Objection:] Si [le *bīja-gotra*] est au contraire non composé puisqu'on dit qu'il est *dharmatāpratilabdha*, étant donné que la *Śrāvakabhūmi* explique ainsi le *ṣaḍāyatana* et aussi la prise de refuge *(śaraṇagamana)* et le vœu, ces derniers seront [alors eux aussi] non composés. — On considère que le *paripuṣṭagotra* est tous les *śaikṣamārga*[4], mais si le *prakṛtisthagotra* est fortifié par l'audition, la réflexion et la réalisation en médiation, l'autre nom de « fortifié » *(paripuṣṭa)* sera une simple désignation[5]. Sāgaramegha explique : « Il faut savoir que le cas du *cittotpāda* est différent, car on a désigné par un autre nom — celui de *samudānīta* — ce *gotra* [qui est] la particularité de la condition quand elle est transformée *(gnas skabs kyi khyad par gžan du gyur pa)* »[6].

Par ailleurs, la même autorité explique que les *gotra* déterminé *(niyata)* et indéterminé *(aniyata)* ainsi que le *gotra* précédé du Chemin inférieur et le *gotra* non précédé de ce Chemin sont le *prakṛtistha* et le *paripuṣṭa*[7]. — Or, d'après le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, qui dit (3.4) que les deux *gotra* sont dans l'ordre l'existence en tant que cause mais non pas en tant que fruit et l'existence du fruit, est-ce que les deux ne sont pas contraires *('gal ba)*? — [Réponse:] L'opposition étant d'inversion *(ldog pa 'gal ba)*, elle n'est pas subtantielle *(rdzas 'gal ba)*. En conséquence, si l'on considère la substance *(rdzas)*, une fois qu'on est entré dans le Chemin, il y a les deux [*gotra*][8].

(1) *Bodhisattvabhūmi-Vyākhyā*, f. 7a6.

(2) Cf. *BBh* § 1.18 (p. 290.6 : *gotrastham anutpāditacittam;* et p. 298) ; *supra*, p. 90.

(3) *Op. cit.*, f. 6a-b. Il s'agit des *kuśalamūla* du *śruta*, de la *cintā* et de la *bhāvanā* ayant pour objet *(ālambana)* le *dharmadhātu*, l'enseignement étant aussi le *niṣyanda* du *dharmadhātu* ou du *dharmakāya* (cf. *RGV* 1.145).

(4) Le *gotra* nourri par l'audition, etc., peut exister aussi avant le *sambhāramārga*.

(5) En d'autres termes, si l'on suppose que c'est le *prakṛtistha* et non plus le *paripuṣṭa* qui est fortifié, *paripuṣṭagotra* — qui est selon son nom le *gotra* fortifié — ne sera plus qu'une simple désignation qui ne correspond à rien.

(6) *Loc. cit.*

(7) *Op. cit.*, f. 6b2-4.

(8) Selon l'explication que 'Jam dbyaṅs bžad pa donne de la doctrine des Vijñānavādin (*Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 183b4), l'individu qui est entré *(pratipanna)* dans le Chemin possède donc deux *gotra*, le *prakṛtistha* et le *paripuṣṭa*. Mais Paṇ chen bSod nams grags pa considère que, selon cette doctrine, un tel individu ayant fortifié son *gotra* ne possède que le seul *paripuṣṭagotra* (*Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 145b-146b). — Comparer les remarques de Tsoṅ kha pa dans son *Yid daṅ kun gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa*, f. 24a, 25b2.

Dans la *Śrāvakabhūmi* il est dit que le *bīja* qui n'a pas porté son fruit est mince *(sūkṣma)* mais que, lorsque le fruit est produit et établi, ce qui est *bīja* et ce qui est fruit sont réunis ensemble ; et c'est pourquoi on parle d'un *gotra* qui est grand *(audārika)*. *f. 208a*

[Ārya-Vimuktisena] dit dans sa *Vṛtti* de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* que d'autres docteurs soutiennent que le *gotra* est un *viśeṣa* du *ṣaḍāyatana*, et qu'il est soit acquis par les conditions *(pratyaya: rkyen gyis yaṅ dag par blaṅs pa)* soit existant par nature. Cette thèse *(pūrvapakṣa)* soutenue par les tenants du Cittamātra est ainsi citée fort à propos[1].

Il s'agit ici d'un système selon lequel un composé *(saṃskṛta)* est le *gotra*. Mais il y a aussi la doctrine selon laquelle la *dharmatā* est le *gotra*[2] ; l'[*Abhisamaya-*]*Alaṃkāra* enseigne (1.37-39) que la *dharmatā* est le *gotra*[3], et Ratnākaraśānti explique lui aussi qu'elle est le *gotra*[4].

Dans le premier traitement du *gotra* l'*anāsrava* est produit. Mais suivant l'explication qui dit que la *dharmatā* est le *gotra*, l'*Abhidharmasamuccaya* affirme [p. 13.4-5] : « Pourquoi le *dharmadhātu* s'appelle-t-il ainsi ? C'est qu'il est la cause de tous les *dharma* des Śrāvaka, des Pratyekabuddha et des Buddha *(ci'i phyir chos kyi dbyiṅs žes bya že na/ ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas daṅ saṅs rgyas kyi chos thams cad kyi rgyu yin pa'i phyir ro)*[5]. Le *gotra* est ainsi identifié à la simple production des qualités moyennant l'objectivation de ce [*dharmadhātu*] *(dmigs pas yon tan skyed pa tsam la rigs su 'jog go)*[6]. De la sorte le *gotra* se réalise par le moyen de la condition objective *(ālambanapratyaya)* et de la condition en qualité de cause *(hetupratyaya)* *(de ltar na dmigs rkyen daṅ rgyu'i rkyen kyi sgo nas rigs su 'gyur ro)*[7].

(1) Voir la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena, p. 76 (cité *infra*, p. 118 n. 2) ; cf. notre article sur le *gotra* dans *WZKSO* 12-13 (1968), p. 309-310.

Cf *Yid daṅ kun gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa*, f. 25a ; *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 102b ; mKhas grub rje, *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 60b.

(2) Tsoṅ kha pa termine ici la critique de la doctrine vijñānavāda du *gotra* et aborde la doctrine exposée par Ārya-Vimuktisena et ses successeurs, qui suivent l'*AA*.

(3) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 209b5 (*infra*, p. 121).

(4) Cf. *infra*, p. 407, où nous renvoyons au *Draṅ ṅes rnam 'byed kyi dka' 'grel* (f. 159b1) de Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, qui cite le *sBas don kun gsal* de Tsoṅ kha pa.

(5) *AS*, p. 13.4-5 : *kim upādāya tathatā dharmadhātur ucyate/ sarveṣāṃ śrāvakānāṃ pratyekabuddhānāṃ ca buddhadharmanimittāśrayatām upādāya/*

Nous avons déjà rencontré cette explication dans le Bhāṣya et dans la Ṭīkā du *MAV* 1.15.

(6) En d'autres termes, selon la première théorie, qui est celle du Cittamātra, l'*anāsrava* qui est à produire sera *saṃskṛta;* mais selon la dernière théorie les qualités naissent quand on prend le *dharmadhātu* incomposé *(asaṃskṛta)* pour base *(ālambana)* ou support.

(7) Selon la théorie du Mādhyamika, l'allusion à un *ālambanapratyaya* (et non pas à un *ālambana*) impliquerait l'existence d'une entité *(dṅos po = bhāva)*.

CHAPITRE II

ALLUSIONS AU THÈME DU *GOTRA* DANS LA LITTÉRATURE DE L'ÉCOLE DES MĀDHYAMIKA

Quoique la notion du *gotra* proprement dit ne paraisse pas jouer un rôle de premier plan dans les Śāstra anciens de l'école mādhyamika, on trouve des allusions éparses à ce facteur sotériologique dans les Sūtra sur lesquels les Mādhyamika se sont fondés quand ils ont composé les traités classiques de leur école. Suivant le témoignage de Tsoṅ kha pa, la théorie du *gotra* est exposée sous une forme qui est en harmonie avec les principes fondamentaux du système du Mādhyamika dans des Sūtra du Ratnakūṭa comme le *Kāśyapaparivarta* et le *Daśadharmaka*, et dans l'Avataṃsaka[1].

Le *Daśadharmakasūtra* parle du Bodhisattva qui, bien qu'établi dans son *gotra (gotrastha)*, n'a pas encore produit le *bodhicitta* et qui est donc incité à le faire par le Tathāgata ou par un des disciples de celui-ci *(iha kulaputra bodhisattvo gotrasthaḥ sann anutpāditabodhicittaḥ tathāgatena vā tathāgataśrāvakena vā saṃvedyamānaḥ samādāpyamāno 'nuttarāyāṃ samyaksambodhau bodhicittam utpādayatīdaṃ prathamaṃ kāraṇaṃ bodhicittotpādāya)*[2]. Le même Sūtra fait état en outre de certains signes *(mtshan ma: nimitta)* qui révèlent la présence du *gotra* chez le Bodhisattva muni d'intelligence ; ces *nimitta* jouent ainsi le même rôle indicateur que la fumée qui permet d'inférer la présence du feu dans un endroit éloigné ou que les oiseaux aquatiques dont la présence permet de conclure à l'existence de l'eau :

dhūmena jñāyate vahniḥ salilaṃ tu balākayā/
nimittair jñāyate gotraṃ bodhisattvasya dhīmalaḥ//[3]

(1) *Legs bšad ger phreṅ*, I, f. 208a5 (*infra*, p. 118). Selon la classification adoptée par les éditeurs du bsTan 'gyur, tous ces Sūtra relèvent du troisième Cycle de la prédication ; Cf. *BuCh*, f. 146b3, 147b5.

(2) Ce passage du *Daśadharmakasūtra* est cité dans le *Śikṣāsamuccaya*, p. 8.8.

(3) *Daśadharmakasūtra* cité par DVAGS PO LHA RJE sGAM PO PA, *Lam rim thar rgyan*, f. 5b (qui renvoie à *MSA* 3.5) et dans *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 208a5. Cf. le *Gaṇḍavyūha* (cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, f. 14, Muséon, 1903, p. 387) et *BBh* § 1.1 (p. 4 et suiv., *supra*, p. 89).

Dans le *Kāśyapaparivarta* (§ 102-104) l'*āryagotra* (*'phags pa'i rigs*, qui est à distinguer de l'*āryavaṃśa* = *'phags pa'i rigs*) est un facteur incomposé (*asaṃskṛta*)[1]. On n'y distingue ni inférieur ni supérieur ni moyen puisqu'il est Égal (*sama*) en vertu de son Égalité avec l'*ākāśa*, et il est sans particularisation (*nirviśeṣa*) en vertu de la Valeur unique de tous les *dharma* (*sarvadharmaikarasatā*). Cet *āryagotra* est aussi affranchi (*vivikta* = *dben pa*) en vertu de l'affranchissement du corps et de la pensée (*kāyacittavivekatā*) ; il est conforme (*anuloma* = *'thun pa*) au *nirvāṇa*, immaculé (*vimala*), réel (*satya*) en vertu de la réalité de Sens absolu, impérissable (*akṣaya*) et permanent (*nitya*) en raison de l'Ainsité des dharma (*dharmatathatā*). En même temps il est non-soi (*anātman*, § 104) et non-objectivé (*anupalambha*, § 137).

Le *Kāśyapaparivarta* (§ 83) connaît par ailleurs la notion de la souche du *buddha* (*buddhavaṃśa* = *saṅs rgyas kyi gduṅ*) dont la continuité (*anupaccheda*) s'oppose à la délivrance comportant cessation qui est obtenue par le Śrāvaka ; et il est ainsi dit que de même que les dieux avec les autres êtres aiment le *sattva* doué des Marques du roi universel (*cakravartilakṣaṇa*) même quand il se trouve encore dans la matrice de la reine du Cakravartin plus qu'ils n'aiment un autre garçon déjà grand et fort (*sthāmaprāpta*), ainsi ils aiment le Bodhisattva qui n'a produit que la première Pensée d'Éveil (*prathamacittotpādika*) et dont les facultés ne sont pas mûres (*aparipakvendriya*) plus qu'ils n'aiment l'Arhat parmi les Śrāvaka qui médite sur ses délivrances (*vimokṣa*). Cela est vrai, ajoute le Sūtra, parce que le « jeune » Bodhisattva maintiendra dans le monde la souche du *buddha* (*buddhavaṃśasya anupacchedāya sthāsyati*) de même que le jeune prince est destiné à maintenir la souche du roi Cakravartin[2].

C'est sans doute à la lumière de cette notion que doit s'expliquer un passage, à première vue paradoxal, du *Vimalakīrtinirdeśa* (p. 289-291 de la traduction de E. Lamotte) où il est dit que la famille du Tathāgata est les choses périssantes (*satkāya*) ainsi que les autres vues spéculatives (*dṛṣṭi*) erronées. Selon l'explication de cette déclaration paradoxale fournie par le Sūtra lui-même, l'individu entré dans la fixation (*niyāma*) absolue [du Śrāvaka, etc.] n'est plus capable de produire la Pensée de la suprême et parfaite Sambodhi, tandis que celui qui a toujours pour base les composés (*saṃskṛta*) — qui sont comme des mines de *kleśa* — est au contraire capable de produire cette Pensée ; en effet, à l'instar des fleurs qui poussent non pas dans un désert mais dans la boue, les *buddhadharma* naîtront non pas chez les individus fixés dans l'incomposé (*asaṃskṛta*), mais

(1) Ceci constitue un point de différence très important entre le Mādhyamika et le Vijñānavāda, ainsi qu'on vient de le voir (*supra*, p. 101-107).

(2) V. *RGVV* 1.18. — Cf. le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (cité dans *RGVV* 1.25, p. 24.17), où c'est l'action du Tathāgata qui fait que le *triratnavaṃśa* n'est pas coupé (v. *infra*, p. 289).

bien au contraire chez ceux qui sont mêlés à la boue des *kleśa*. Et c'est par cette « tournure » *(paryāya)* que le Sūtra enseigne que les *kleśa* sont, par voie de paradoxe, la famille du *tathāgata*. De la sorte la famille du *tathāgata* dans laquelle naît le *bodhisattva* s'oppose, en vertu de sa qualité « composée » et « souillée », à l'*āryagotra* non composé du *Kāśyapaparivarta* et se rapproche en même temps du *buddhavaṃśa* du même Sūtra[1]. Une idée comparable se trouve aussi dans le *Prajñāpāramitāsūtra* qui dit d'abord conformément à sa méthode didactique fondée sur le paradoxe et l'antiphrase : « Ceux qui sont fixés dans l'impeccabilité exacte n'auront pas la force de produire la Pensée en vue du suprême et parfait Éveil puisqu'ils auront détruit la limite de la Série du Cycle des existences » *(gaṅ yaṅ dag pa'i skyon med par žugs par gyur pa de dag la ni bla med rdzogs pa'i byaṅ chub tu sems bskyed pa'i mthu med de/ de dag gis 'khor ba'i rgyud kyi sa mtshams bcad pa'i phyir ro)*. Et le Sūtra d'ajouter : « S'ils produisent la Pensée en vue du suprême et parfait Éveil, je les approuverai *(anumod-)* » *(gal te de dag bla med rdzogs pa'i byaṅ chub tu sems bskyed na de dag la ṅas rjes su yi raṅ bar mdzad do)*[2].

La souche *(vaṃśa)* du *buddha* ou du *tathāgata* est aussi mentionnée dans un texte de l'Avataṃsaka, le *Gaṇḍavyūha*[3] ; ce Sūtra parle en outre d'une souche de l'adhésion convaincue (*adhimuktivaṃśa*, p. 74.1) qui est, comme on l'a vu, un des facteurs qui soutiennent le *gotra*[4]. Le *Gaṇḍavyūha* connaît aussi l'expression « famille du tathāgata » ou « famille du buddha » *(tathāgata-* ou *buddha-kula)*[5].

Un autre Sūtra de l'Avataṃsaka, le *Daśabhūmika*, qui est considéré comme une des autorités fondamentales de l'école mādhyamika[6], fait allusion au *buddhagotra* en parlant de la huitième Terre *(bhūmi)* du *bodhisattva*. Le *bodhisattva* de la huitième *bhūmi* qui possède le *buddhagotra* est brillant par la force des qualités *(guṇa)* de *buddha* et muni de la conduite du comportement du *tathāgata (tathāgateryāpathacaryācaritānugata)*, et il se tourne vers le domaine objectif du *buddha* (*buddhaviṣayābhimukha;* 8R = p. 144). Déjà sur sa première *bhūmi*, la *pramuditā*, le *bodhisattva* qui accomplit le *cittotpāda* s'éloigne des choses du monde et de la Terre des profanes *(pṛthagjanabhūmi)* pour se rapprocher de la *buddhabhūmi* (*avatīrṇo 'smi buddhabhūmi-*

(1) Voir *KP* § 80, où il est dit que les Śrāvaka qui sont *vītarāga* ne pourront pas recevoir la consécration du *buddha* parce qu'ils ne cherchent que leur propre bien, alors que les *bodhisattva* cherchent aussi à faire le bien d'autrui.

(2) V. *infra*, p. 191 et suiv. Cf. le *Yaṅ rgyan* de sGRA TSHAD PA, f. 46a ; 'JAM DBYAṄS BŽAD PA., *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 57a6.

(3) Voir par exemple p. 63.10, 177.25, 484.11.

(4) Cf. *Dvags po thar rgyan*, f. 5b4-5, avec *MSA* 3.1.

(5) Voir par exemple p. 63.11, 503.26, 507.6.

(6) Sur la classification du *Daśabhūmikasūtra* comme une source du Madhyamaka (malgré sa référence au *cittamātra*) voir CANDRAKĪRTI, *Madhyamakāvatāra* 6.2, 7, 88 ; TSOṄ KHA PA, *Legs bšad sñiṅ po*, f. 92b. Cf. W. WASSILJEW, *Der Buddhismus*, p. 332, 354, 358 ; L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Muséon* 1907, p. 249 n. 1 ; J. RAHDER, Introduction à son édition du Sūtra, p. XXVII-XXVIII.

samīpam, 1X = p. 17) ; et c'est sur cette *bhūmi* que le *bodhisattva* obtient la fixation *(niyāma)* qui lui est propre et il devient ainsi irréprochable dans sa famille de *tathāgata (tathāgatakule 'navadyo bhavati)* en tant qu'il est fixé dans la souche du *tathāgata* (*tathāgatavaṃśaniyata*, 1U = p. 16 ; cf. 1CC et 4B).

L'autre acception du mot *gotra* qu'on a déjà eu l'occasion de signaler plus haut, celle de « minerai » ou de « mine », est aussi attestée dans le *Daśabhūmikasūtra* (11D = p. 204). En effet, il y est parlé à titre d'exemple de la pierre précieuse *(mahāmaṇiratna)* qui, après avoir été dégagée des dix minerais, ou gangues, du joyau *(ratnagotra)*, est selectionnée, chauffée par un bijoutier expert *(kuśalakarmāra)*, formée *(? suparipiṇḍita = šin tu bsgrubs)*, polie, etc., pour être enfin enfilée sur une corde de bijoux et gardée par les hommes. Pareillement la production de la Pensée *(cittotpāda)* — cette pierre précieuse de l'Omniscience *(sarvajñatāratnacittotpāda)* dont se parent les *bodhisattva* — est produite une fois qu'elle a été extraite des dix *gotra* nobles et précieux (*āryaratnagotrāṇy atikramya*, c'est-à-dire les dix *bhūmi* du Bodhisattva) (1) ; le *cittotpāda* est ensuite chauffé par les exercices ascétiques, l'austérité, la discipline avec les observances, et l'ascèse (2) ; formé *(? suparipiṇḍita)* par les méditations, les Compositions d'esprit, et les Aplanissements (3) ; poli par les modes des parties du Chemin (4) ; nettoyé par les moyens et les supersavoirs (5) ; percé par la Production en dépendance (6) ; enfilé sur la corde de pierreries variées des moyens salvifiques et de la connaissance discriminante transcendante (7) ; monté sur la pointe de l'étendard précieux des Puissances (8) ; doué de l'éclat du savoir issu de l'audition qui examine la pratique de l'être animé (9) ; et oint par l'onction de la Gnose du Tathāgata-Dharmarāja-Samyaksambuddha (10). Le *cittotpāda* est enfin gardé dans la collection précieuse des actes *(kārya = phrin las)* de tous les *buddha* en vue de tous les êtres animés[1] et c'est sur cette étape finale que le *bodhisattva* est nommé un *buddha* omniscient *(bodhisattvānāṃ sarvajñatāratnacittotpādo daśāryaratnagotrāṇy atikramyôtpanno bhavati dhutaguṇasaṃlekhaśīlavratatapaḥsuparitāpitaś ca dhyānasamādhisamāpattisuparipiṇḍitaś ca mārgāṅgākārasupariśodhitaś côpāyābhijñāsuparyavadāpitaś ca pratītyasamutpādasunirviddhaś côpāyaprajñāvicitraratnasūtrasvāviddhaś ca vaśitāmahāvaiḍūryamaṇiratnadaṇḍadhvajāgrāvaropitaś ca sattvacaritapratyavekṣaṇaśrutajñānāvabhāsasamprayuktaś ca tathāgatadharmarājasamyaksambuddhajñānābhiṣekānugataś ca bhavati/ tadā sarvasattvānāṃ sarvabuddhakāryaratnasaṃgrahāya pratyupasthito bhavati tadā ca sarvajña ity ākhyāyate/)*[2].

(1) Sur la notion de l'Action pénétrante du Buddha voir ci-dessous, troisième partie.

(2) Comparer le *Caryāmārgabhūmisūtra* cité par J. Rahder (*op. cit.*, p. xxi-xxiii), où il est parlé du miroir qu'on polit, lave, nettoie, et aplanit et qui est ainsi comparable à l'esprit du *bodhisattva* qui pratique les six *pāramitā*, accumule des mérites, etc.

Le même texte parle aussi de la pratique « subitiste » *(vyutkrāntakacaryā)*, qu'il explique par l'unité fondamentale de tous les *pudgala* (p. xxiii). Mais le **cittamūla*, qui

Remarquons que la même parabole de la pierre précieuse *(maṇiratna)* et du minerai (ou de la gangue, *maṇigotra*) se trouve dans un des Sūtra sur lesquels repose la doctrine du *tathāgatagarbha*, le *Dhāraṇīśvararājasūtra*, où c'est l'Élément de *tathāgata (tathāgata-* ou *buddha-dhātu)* qui est comparé à une pierre précieuse extraite de sa mine (ou gangue) et traitée par un bijoutier *(maṇikāra)* expert. Ce texte, qui est cité dans le commentaire du *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra*, au premier chapitre qui traite du *tathāgatagarbha* ou *dhātu*, semble d'ailleurs avoir donné à ce traité son nom de *Ratnagotravibhāga*[1].

est pareil à l'*ākāśa*, ne peut être souillé, et les *skandha* ne couvrent pas cette « racine » de l'esprit, laquelle pénètre la non-phénoménalité, etc. Ainsi le **pudgalamūla* est parfaitement pur et sans tâches, et l'*asaṅgajñāna* entre subitement dans la *gambhīradharmakṣānti* (cf. *Daśabhūmika*, éd. Rahder, p. 44.11 ; 52.23 ; 64, 71.28 ; 79.9) ; même les méchants sont des **buddhabīja*. (Sur la *vyutkrāntaka-caryā* voir aussi P. Demiéville, La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa, *BEFEO* 1954, p. 429 n. 1 ; E. Conze, *Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā*, traduction, p. 300). La *vyutkrāntakasamāpatti* est mentionnée par exemple au chapitre LXII de l'*Aṣṭādaśasāhasrikā*,et l'*avaskandaka* l'est dans *AA* 5.24-25.

(1) Voir aussi le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (*Tathāgatamahākaruṇānirdeśa*, P, f. 176b et suiv.) cité dans la *RGVV* 1.2 (*infra*, p. 283-284) et la *Sāgaramatiparipṛcchā* citée dans la *RGVV* 1.68 (*infra*, p. 417-418).

Un autre texte canonique remarquable, le *Maitreyavimokṣa* (= *Gaṇḍavyūha*, chapitre LIII, p. 508), paraît ébaucher un rapprochement entre la notion du *prakṛtisthagotra* et celle du *cittotpāda* en les termes suivants. Par exemple, ô fils de famille, même s'il est cassé, un diamant *(vajraratna)* est supérieur à tout autre [bijou] et surpasse un ornement en or, ne perd pas son nom de diamant et chasse toutes les misères ; ainsi, ô fils de famille, le diamant qu'est le *cittotpāda* en vue de l'Omniscience, bien que dénué de la pratique réalisatrice *(pratipattibhinna)*, surpasse les ornements en or que sont les qualités de tous les Śrāvaka et Pratyekabuddha, ne perd pas son nom de *bodhisattva* et chasse la misère du *saṃsāra*... (*tad yathā kulaputra bhinnam api vajraratnaṃ sarvaratnaṃ prativiśiṣṭaṃ suvarṇālaṃkāram abhibhavati| evam evâśayavipattibhinnam api sarvajñatācittotpādavajraratnaṃ sarvaśrāvakapratyekabuddhaguṇasuvarṇālaṃkārān abhibhavati|| tad yathā kulaputra bhinnam api vajraratnaṃ sarvadāridryaṃ vinivartayati| evam eva prati*[*patti*]-*bhinnam api sarvajñatācittotpādavajraratnaṃ sarvasaṃsāradāridryam vinivartayati|| tad yathā kulaputra kiyatparītto 'pi vajradhātuḥ sarvamaṇipāṣāṇabhedalakṣaṇaḥ| evam eva kiyatparīttārambaṇaprasṛto 'pi sarvajñatācittotpādavajradhātuḥ sarvājñānabhedalakṣaṇaḥ||* etc.). Ce texte est cité dans le *Śikṣāsamuccaya* (p. 9), qui conclut en disant que le *bodhicitta* est utile même dans l'absence de la pratique *(caryā)*, et dans la *Pañjikā* ad *BCA* 1.17, qui précise qu'il s'agit du *praṇidhicitta* et non pas du *prasthānacitta*. Cf. aussi Tsoṅ kha pa, *dGoṅs pa rab gsal* sur *Madhyamakāvatāra* 1.6-8.

Cette notion du *bodhicitta* séparé de la *pratipatti* a été mentionnée dans un contexte particulier où des paraboles jouent un très grand rôle, et dans ces conditions il ne faut peut-être pas trop insister sur le sens littéral du présent passage. Pourtant la notion, et surtout la comparaison avec le joyau, rappelle les passages canoniques traitant du *tathāgatagarbha/dhātu;* notons d'ailleurs l'emploi du mot *vajradhātu* comme le nom de ce *cittotpāda*, ce terme pouvant être rapproché du *dhātu* de *RGV* (1.1) qui est un des sept *vajrapada* du Śāstra. — Mais le *bodhicitta* proprement dit n'est ni la *śūnyatā* ni un *asaṃskṛta*, comme l'est le *tathāgatagarbha/dhātu;* et des autorités comme le *MSA* et l'*AA* traitent séparément du *cittotpāda* et du *garbha* ou *gotra;* on nous dit d'ailleurs que l'éveil du *gotra* doit précéder le *cittotpāda* (*MSABh* 4.7 et *AAĀ* cité *infra*, p. 128-129). En même temps le *MSABh* 4.7 insiste sur la connexion étroite entre le *cittotpāda* et le *gotra (hetubalād vā gotrasāmarthyāt|kuśalamūlād vā tadgotrapuṣṭitaḥ|)*.

L'idée à laquelle a donné expression le chapitre du *Daśabhūmikasūtra* traitant des Terres du *bodhisattva* et de sa naissance dans la famille du *tathāgata* — idée que nous avons trouvée aussi dans le *Kāśyapaparivarta* (§ 83), etc. — est reprise par Candrakīrti dans son *Madhyamakāvatāra* (1.5-8) quand il parle du *cittotpāda* sur la première Terre et explique que le *bodhisattva* affranchi des Terres du profane *(pṛthagjanabhūmi)*, du Śrāvaka et du Pratyekabuddha naît dans le Chemin menant à la *tathāgatabhūmi*, qui s'appelle la Très-Rayonnante *(kun tu 'od: samantaprabhā)*. C'est ainsi que le *bodhisattva* naît dans sa famille de *tathāgata* (1.6) :

jātaḥ kule bhavati caiṣa tathāgatānāṃ
saṃyojanatrayam api kṣatam asya sarvam/
modaṃ bibharti ca paraṃ sa hi bodhisattvaḥ
syāl lokadhātuśatake parijātaśaktiḥ//[1]

« Ce *bodhisattva* naît dans la famille des *tathāgata*, et pour lui la triple entrave est cassée ; il éprouve une joie extrême, et il possèdera le pouvoir sur une centaine de plans mondains. » Dans son autocommentaire Candrakīrti précise que les trois entraves que casse le *bodhisattva* par sa constatation de l'Insubstantialité de l'individu *(pudgalanairātmya)* sont la croyance à une entité personnelle *(satkāyadṛṣṭi)*, le doute *(vicikitsā)* et l'estime excessif pour sa discipline et ses observances *(śīlavrataparāmarśa)*[2]; en effet, c'est à cause du doute qu'on risque de perdre son Chemin et de s'égarer, mais par son entrée dans la fixation *(ṅes pa la žugs pa: niyama)* le *bodhisattva* obtient les qualités causales *(rgyu can gyi yon tan)* et s'affranchit des défauts incompatibles avec les *bhūmi*. C'est alors que naît chez lui une joie extrême dont cette première Terre, la Joyeuse *(pramuditā)*, tire son nom.

Ainsi toutes les mauvaises destinées *(gati)* sont détruites (1.7). Et sur ce plan, selon le *Maitreyavimokṣa* cité par Candrakīrti dans son autocommentaire (1.8), le *bodhisattva* débutant *(ādikārmika)* qui vient justement de naître dans la famille du Tathāgata-Dharmarāja maîtrise *(abhibhavati)*, par le *cittotpāda* et la Compassion *(karuṇā)* qui le caractérise, les Śrāvaka et Pratyekabuddha, tout comme le fils nouveau né du roi maîtrise les ministres par la force de la noblesse de sa famille *(kulābhijātyadhipatya)*[3]. Le même Sūtra compare le *bodhisattva* aussi au jeune oiseau de la race des Garuḍa *(mahāgaruḍendrapota)* qui, bien que petit, surpasse tous les autres oiseaux ; en fait, même le *bodhisattva* qui vient de produire la Pensée

(1) Le texte sanskrit se trouve dans le commentaire de la *Nāmasaṃgīti* cité par LA VALLÉE POUSSIN, *Muséon* 1907, p. 264 n. 2.

(2) Sur le *śīlavrata*, le joyau de l'esprit et le *gotra* voir *Daśabhūmikasūtra* (11D = p. 204-205 ; *supra*).

(3) Voir le *Maitreyavimokṣa* (= chapitre LIII du *Gaṇḍavyūha*, p. 506). Cf. *Kāśyapaparivarta* § 83 (*supra*).

(prathamacittotpādika), né qu'il est dans son *kulagotra (rigs kyi rgyud)* de *tathāgata*, surpasse les autres par la force de ses ailes, en d'autres termes par le premier *cittotpāda* en vue de l'Omniscience du *buddha*, tandis que les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, bien que délivrés depuis des milliers d'âges cosmiques *(kalpa)*, ne possèdent pas le *cittotpāda* et les qualités de la résolution altruiste *(adhyāśaya)* pure[1]. Candrakīrti cite enfin le *Daśabhūmika* où il est dit[2] que le prince nouveau né surpasse tous les ministres par sa maîtrise de roi *(rgyal po'i byin gyis = rājādhipatyena)* sinon encore par son intelligence *(svabuddhivicāra)*, et qu'il les surpasse par cette dernière qualité aussi dès qu'il est grand. De la même manière, explique le Sūtra, dès son *cittotpāda* le *bodhisattva* surpasse tous les Śrāvaka et Pratyekabuddha par la « magnanimité » *(mahātmya)* de sa résolution altruiste *(adhyāśaya)* sinon encore par la force de son intellect ; et à partir de la septième *bhūmi* il possède la Gnose de son propre domaine et arrive ainsi à surpasser l'activité de tous les Śrāvaka et Pratyekabuddha. C'est donc à partir de la septième Terre, la *dūraṃgamā*, que le *bodhisattva* réalise la force d'esprit par laquelle il surpasse l'intellect des Śrāvaka et Pratyekabuddha.

Dans son commentaire sur ce passage, Tsoṅ kha pa insiste sur le fait que c'est sur la première *bhūmi* que le Chemin certain menant à la terre de *buddha* se produit dans la Série consciente du bodhisattva *(saṅs rgyas kyi sa'i rjes su 'gro bar ṅes pa'i lam rgyud la skyes pa)*, car il naît là dans la famille *(rigs)* du *tathāgata*. Et comme il ne procède plus par aucun autre Chemin, le *gotra* y est fixé dans son propre Chemin *(lam gžan du mi 'gro bar raṅ gi lam du rigs ṅes pa yin no)*[3].

Les vers 6.4-5 du *Madhyamakāvatāra* renferment une allusion caractéristique au germe *(bīja)* du *bodhicitta*:

pṛthagjanatve 'pi niśamya śūnyatāṃ
pramodam antar labhate muhur muhuḥ/
† prasādajāsrāvinayatalocanaḥ †
tanūruhotphullatanuś ca jāyate//
yat tasya sambuddhadhiyo 'sti bījaṃ
tattvopadeśasya ca bhājanaṃ saḥ/
ākhyeyam asmai paramārthasatyaṃ
tadanvayās tasya guṇā bhavanti//[4]

« Ayant entendu parler de la Vacuité, fût-ce sur la terre des profanes, il éprouve intérieurement toujours à nouveau une joie extrême, ses

(1) Voir le *Maitreyavimokṣa* (*ibid.*, p. 503-504).
(2) *Daśabhūmikasūtra* 7J.= p. 121-122.
(3) Tsoṅ kha pa, *dGoṅs pa rab gsal*, f. 21a.
(4) L'original sanskrit de ce vers est cité dans le *Subhāṣitasaṃgraha* (*Muséon* 1903, p. 387). Pour le troisième *pāda* corrompu du premier des deux vers La Vallée Poussin a proposé de lire *pramodajāsrā*vinayāta*locanaḥ (?)* (*Muséon* 1910, p. 275-276).
La version tibétaine exécutée par Tilakakalaśa et par Pa tshab Ñi ma grags et

yeux sont mouillés par les larmes de la joie extrême et sur son corps les poils se hérissent : parce qu'il y a en lui le germe de la Pensée de l'Éveillé et qu'il est un réceptable apte pour l'instruction portant sur la Réalité, on doit lui enseigner la vérité de Sens absolu ; ses qualités y sont conformes. »

Dans ce passage Candrakīrti n'a pas fait allusion à la « famille » et aux notions associées, mais Tsoṅ kha pa évoque ce vers ainsi que le passage déjà cité du *Daśadharmakasūtra* comme un témoignage pour l'existence de certains signes permettant une inférence à l'aptitude spirituelle d'un disciple[1]. Et quand il revient dans son *dGoṅs pa rab gsal* sur la question de ces signes extérieurs, Tsoṅ kha pa précise que le germe de l'esprit du Sambuddha, ou de la Gnose non-conceptuelle *(nirvikalpakajñāna)*, est aussi appelé le germe de la compréhension de la *śūnyatā (rdzogs pa'i saṅs rgyas kyi blo rnam par mi rtog pa yi ye šes kyi sa bon stoṅ ñid rtogs pa'i sa bon žes pa)* ; les signes corporels qui se manifestent en vertu de l'audition d'un discours exact sur la *śūnyatā* et de sa compréhension sont des indications qui ne trompent pas. En revanche, quand on ne comprend pas ce sens et que ces signes ne se manifestent pas on ne peut pas être certain d'être un réceptacle *(bhājana)* du Profond *(zab mo'i snod)* ; mais un individu qui ne transgresse pas les injonctions du maître saint est capable d'être un réceptacle pour l'implantation pour la première fois de nombreux *gotra* et capacités de la compréhension de la *śūnyatā (stoṅ ñid rtogs pa'i rigs nus maṅ po gsar du 'jog pa'i snod du ruṅ ṅo)*[2] Notons que ces *rigs nus* ne sont cependant pas le *prakṛtisthagotra* des Mādhyamika postérieurs puisqu'ils sont implantés pour la première fois à un moment donné, et qu'ils sont donc comparables

revue par KANAKAVARMAN et PA TSHAB est la suivante :

so so skye bo'i dus na'aṅ stoṅ pa ñid thos nas//
naṅ du rab tu dga' ba yaṅ daṅ yaṅ du 'byuṅ//
rab tu dga' ba las byuṅ mchi mas mig brlan žiṅ//
lus kyi ba spu ldaṅ bar gyur pa gaṅ yin pa//
de la rdzogs pa'i saṅs rgyas blo yi sa bon yod//
de ñid ñe bar bstan pa'i snod ni de yin te//
de la dam pa'i don gyi bden pa bstan par bya//
de la de yi rjes su 'gro ba'i yon tan 'byuṅ//

Une version différente du même passage est citée par TSOṄ KHA PA dans son *Legs bšad gser phreṅ* (I, f. 208a) :

so so skye bo'i dus na'aṅ stoṅ ñid thos//
naṅ gi dga' ba yaṅ daṅ yaṅ du ldaṅ//
dga' ba las byuṅ mig ni mchi mas brlan//
lus kyi spu ldaṅ ba yaṅ skye bar 'gyur//
de la rdzogs saṅs rgyas blo'i sa bon yod//

Sur la relation du *gotra* avec le *cittotpāda* v. *supra*, p. 113 n. 1 ; *infra*, p. 128.

(1) *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 208a.

(2) V. *dGoṅs pa rab gsal*, f. 64a.

plutôt au *gotra* des textes de l'Abhidharma, où il est défini comme un *sāmarthya* ou un *bīja*[1].

En conséquence, s'il est vrai que certaines sources de l'école mādhyamika, et notamment les Sūtra nommés plus haut, renferment des notions et des théories qui évoquent la doctrine du *gotra*, il demeure que la majorité des Śāstra anciens de cette école ne parlent explicitement ni du *tathāgatagarbha* ni du *gotra* existant par nature qui est identique à la *tathatā/dharmatā*[2]; et on y fait allusion plutôt à la naissance du *bodhisattva* dans la famille du *tathāgata*, cette naissance ayant lieu sur le niveau de la première *bhūmi* et se confirmant sur la huitième[3]. L'élaboration de la théorie classique du *gotra* dans l'école mādhyamika semble donc avoir été une contribution apportée par certains docteurs plus tardifs qui se sont appuyés notamment sur l'*Abhisamayālaṃkāra*, qui est généralement considéré comme un traité mādhyamika. De toute façon, le premier commentateur important réputé pour être un mādhyamika qui ait exposé la théorie du *gotra* semble avoir été Ārya-Vimuktisena, l'auteur de la *Vṛtti* de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā* en conjonction avec l'*Abhisamayālaṃkāra;* mais selon la tradition ce docteur fut aussi un disciple soit de Vasubandhu soit de Dignāga, et en tant que tel il aurait naturellement bien connu l'enseignement des Vijñānavādin, qui semblent avoir été surtout responsables, à l'époque ancienne, de l'élaboration de la théorie du *gotra*, encore que leur doctrine en ait virtuellement fait un *saṃskṛta*. C'est dans cette perspective que le passage du *Kāśyapaparivarta* (§ 102-103) cité plus haut prend tout son relief, car ce Sūtra fait état, non pas d'un *gotra* composé *(saṃskṛta)* mais de l'*āryagotra* incomposé *(asaṃskṛta)* qui est Égal *(sama)*, conforme au *nirvāṇa*, immaculé, impérissable, et permanent (mais toujours *anātman*). Ce *gotra* est par conséquent comparable au

(1) Nous avons déjà vu que le *gotra* du Vijñānavāda est un *bīja*, et une force active *(nus pa);* mais au point de vue du Mādhyamika cette notion serait inadmissible.

(2) Cela suppose que les ouvrages tantriques attribués à Nāgārjuna aussi bien que le *Dharmadhātustotra* sont plus tardifs que les *Madhyamakakārikā* et les autres traités fondamentaux du Madhyamaka composés par Nāgārjuna. En tout cas, à la différence des *stotra* et *stava (bstod tshogs)*, etc., les traités scolastiqués *(rigs tshogs)* de Nāgārjuna ne connaissent point cette théorie (cf. *supra*, p. 60). Il en va de même aussi dans le cas de(s) Candrakīrti ; car le *Pradīpoddyotana* qui lui est attribué connaît le *tathāgatagarbha*, etc. Cf. Dol bu pa, *Ṅes don rgya mtsho*, f. 37b, et la réplique de sGra tshad pa Rin chen. rnam rgyal, *bDe sñiṅ yaṅ rgyan*, f. 9b.

Sur la question du *Niraupamyastava* de Nāgārjuna voir ci-dessous, p. 187.

(3) Sur les *bhūmi* et l'acquisition définitive et irréversible de la qualité d'Ārya, v. N. Dutt, *Early Monastic Buddhism* II (Calcutta, 1945), p. 305-311 ; J. Rahder, Introduction à son édition du *Daśabhūmikasūtra*, p. xvii ; M. Falk, *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa* (Calcutta, 1943), p. 76 (sur la huitième *bhūmi* et la première *parāvṛtti*), 78, 80-81 (sur la première *bhūmi* en tant qu'*avaivartika*) ; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* I, p. 696. Voir aussi *Daśabhūmikasūtra* 1U (= p. 16) ; 8O (= p. 142 et suiv.) ; *infra*, p. 149, 196. (L'*AA* (1.69) situe sur le plan de la neuvième *bhūmi* l'acquisition du *kula* [*rigs*] royal et du *gotra* [*cho 'braṅ*].)

prakṛtisthagotra des autorités de l'école mādhyamika qui sera étudié dans les sections suivantes[1].

Avant de passer à l'étude de cette dernière doctrine regardons ce que dit Tsoṅ kha pa au sujet de la théorie mādhyamika du *gotra* et des différences dans la théorie du *gotra* selon la doctrine du Mādhyamika et du Cittamātra.

Legs bšad gser phreṅ (I, f. 208a5-210a6)

[§ 1.13]. Le *gotra* d'après le Mādhyamika.

[Tsoṅ kha pa évoque d'abord le passage déjà cité du *Daśadharmakasūtra* sur les signes attestant la présence du *rigs* chez le Bodhisattva et les stances afférentes du *Madhyamakāvatāra* (6.4-5b) ainsi que le passage du *Kāśyapaparivarta* (§ 102-103) sur l'*āryagotra* non composé. Il cite aussi un texte de l'Avataṃsaka où il est dit : « O Jinaputra, ce qu'on nomme le *bodhisattvagotra* assume le *dharmadhātu (chos kyi dbyiṅs lhur len pa)* et est large comme l'espace *(ākāśa)* et lumineux par nature *(raṅ bžin gyis 'od gsal ba = prakṛtiprabhāsvara)* ; le Bodhisattva qui y demeure naît dans la famille *(rigs)* des Buddha-Bhagavat du passé, il naît dans la famille des Buddha-Bhagavat de l'avenir, il naît dans la famille des Buddha-Bhagavat du présent. »]

f. 208b4 Conformément à ces Sūtra il est dit dans l'[*Abhisamaya-*]*Alaṃkāra* que le *dharmadhātu* est le *gotra* [1.39]. Dans sa *Vṛtti* sur la *Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā*, après avoir rejeté la doctrine selon laquelle les deux *gotra* seraient le *ṣaḍāyatanaviśeṣa*, [Ārya-Vimuktisena] dit que la *dharmatā* est le *prakṛtisthagotra*. Et il écrit : « Il faut qu'ils disent ce que veut dire l'expression *prakṛti* dans le mot *prakṛtisthagotra*. Si l'on répond qu'il est un équivalent *(paryāya)* de cause *(kāraṇa)*, il sera ce qui est acquis par les conditions *(rkyen gyis yaṅ dag par blaṅs pa*, c'est-à-dire le *samudānīta)*, et quelle sera alors la différence [entre les deux formes du *gotra*] ? [Mais] comme il s'agit d'un équivalent de *dharmatā* il n'y a plus aucune faute. Ou bien, le *gotra* dont on a fait état est nominal *(btags pa ba = prājñaptika)*, alors que l'autre [dont nous parlons] est réel *(mtshan ñid pa = lākṣaṇika)* ; par conséquent, celui-là et celui-ci ne sont pas assimilables
f. 209a *(sgrigs pa ma yin no = na saṃgacchate)*. » Ārya[-Vimuktisena] dit ainsi que si l'on considère que le sens de *prakṛtistha* est la *dharmatā* il n'y a pas de faute ; mais si l'on estime qu'il est la cause en tant que telle *(rgyu tsam: kāraṇa)* de l'Éveil il n'y aura pas de différence entre les deux [*gotra*] parce que le développé *(paripuṣṭa = samudānīta)* est (: *prasaṅga*) lui aussi cette [cause de l'Éveil][2].

(1) Voir notre article sur le *gotra* dans *WZKSO* 12-13 (Festschrift E. Frauwallner p. 311.

(2) Voir la discussion d'Ārya-Vimuktisena dans sa *Vṛtti* ad *AA* 1.39 (p. 76-77) : *ṣaḍāyatanaviśeṣo gotraṃ tad dvividhaṃ pratyayasamudānītaṃ prakṛtyavasthitaṃ cety apare/*

Comment peut-on soutenir alors que la *dharmatā* est le *gotra?* — En ce qui concerne le *gotra* en général *(spyir)*, le [*Ratnagotravibhāga-*]*Mahāyānottaratantra* explique que le *dhātu (khams)*, l'Éveil *(bodhi)*, les qualités *(guṇa)*, et l'action *(karman)* sont tous les quatre le *gotra* (*RGV* 1.24) :

[*gotraṃ ratnatrayasyâsya viṣayaḥ sarvadarśinām/ caturvidhaḥ sa...*]

Et, spécifiquement *(bye brag tu)*[1], au vers 1.149

[*gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat/ anādiprakṛtisthaṃ ca samudānītam uttaram//*]

« Ce *gotra* est à connaître comme double et pareil à un trésor et à un arbre portant ses fruits, [le premier *gotra* étant] celui qui existe par nature sans commencement et [l'autre étant] acquis et excellent[2] »,

taiḥ prakṛtisthagotre prakṛtyabhidhānasyârtho vācyaḥ/ kāraṇaparyāyaś cet tad api pratyayasamudānītam/ iti kim arthaviśeṣaḥ/ dharmatāparyāye punar eṣa doṣo nâsti/ prajñaptikaṃ vā teṣāṃ gotram idaṃ tu lākṣanikam/ <ato> na tenâdaḥ saṃgacchate/ — La version tibétaine est la suivante (P, f. 68a-b) : *gžan dag ni rigs ni skye mched drug gi khyad par yin no/ /de yaṅ rnam pa gñis te/ rkyen gyis yaṅ dag par blaṅs pa daṅ/ raṅ bžin du gnas pa'o žes zer ro/ /de dag gis ni raṅ bžin du gnas pa'i rigs la raṅ bžin du brjod pa'i don brjod dgos so/ /rgyu'i rnam graṅs yin no že na/ rkyen gyis yaṅ dag par blaṅs pa yaṅ de yin pa des na don gyi khyad par ci yod/ chos ñid kyi rnam graṅs yin pa la ni ñes pa 'di med do/ /yaṅ na de dag gi rigs ni btags pa yin la/ 'di ni mtshan ñid pa yin te/ des na de 'di daṅ 'grig pa ma yin no//*

Selon la critique de la définition qui tient le *prakṛtisthagotra* pour le *ṣaḍāyatanaviśeṣa* ou l'*anāsravabīja*, un tel *gotra* ne saurait être considéré comme le *prakṛtisthagotra* réel *(lākṣaṇika)* puisque, de par sa définition admise aussi bien par le Vijñānavāda (v. par exemple *BBh*, p. 3) que par le Madhyamaka, ce *gotra* doit être non composé et permanent. Or un *gotra* qui serait l'*anāsravabīja* ne correspondrait manifestement pas à cette définition; si l'on dit que le *gotra* est le Germe *(bīja)* — c'est-à-dire la cause productive *(kāraṇa)* — de l'*anāsrava* (ou du *dharmadhātu)* encore à produire, ni la cause ni son fruit ne sont *asaṃskṛta* et permanents. Par conséquent, il faut bien considérer qu'il s'agit là d'un *gotra* nominal *(prajñaptika)*, et non point du *prakṛtisthagotra* réel ; et il s'ensuit que chaque fois qu'un texte — qu'il soit du Vijñānavāda ou non — présente le *gotra* comme une cause productrice au sens strict on peut conclure qu'il est question d'un *(prakṛtistha-)gotra* nominal. En revanche, le *samudānīta-* ou *paripuṣṭagotra* est une cause et est *saṃskṛta* en tant que fortifié. — Comme nous le verrons plus loin, le *prakṛtisthagotra* fonctionne non seulement comme une cause motivante (*hetu*, à l'opposé d'un *kāraṇa*) mais aussi comme un support (*ādhāra*, etc.) de la pratique sur le Chemin. Voir *WZKSO* 12-13, p. 310.

Le problème est discuté dans les commentaires tibétains en grand détail. Cf. Bu ston, *Luṅ gi sñe ma*, f. 152a3 *(gaṅ la brten nas sgrub pa 'byuṅ ba'i rgyu rigs);* 152a6, 155b1 *(... sgrub pa de rnams kyi rten nam gžir gyur pa'i rigs)*, 157b7, 158a-b. — Ña dbon Kun dga' dpal, *Ña ṭīk*, I, f. 250a et suiv. (*infra*, p. 153). — Tsoṅ kha pa, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 205b, 208a3-5, 210b3 *(sbyor lam gyi rjes su sgrub pa'i rten du gyur pa'i rigs)*, 218b5, 220b-222b. — rGyal tshab rje, *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 102a et suiv. (*infra*, p. 155). — mKhas grub rje, *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 62a-b. — Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *'Grel pa'i zin bris*, f. 40 et suiv. (*infra*, p. 397 et suiv.). — Roṅ ston, *Roṅ ṭīk*, f. 83b (*cité supra*, p. 103 n. 2).

(1) Sur les deux valeurs du mot *gotra* dans le *RGV* v. *infra*, p. 283, 285, 294.

(2) *mChog ñid* = *uttara*. Mais ici *uttara* peut aussi signifier « subséquent » (par opposition à *anādi-prakṛtistha*).

ce traité dit que parmi les deux *gotra* dont on a fait état le *prakṛtistha* a été indiqué [dans le *Tathāgatagarbhasūtra*, etc.] par l'exemple du trésor. Il a été clairement dit qu'il est la *dharmatā* exempte de choses à éliminer et à surajouter :

de bžin yid kyi naṅ chud rin chen gter/ /dri med bžag daṅ bsal med chos ñid kyaṅ//
ma rtogs pas na dbul ba'i sdug bsṅal ni/ /rnam maṅ rgyun du skye rgu 'dis myoṅ ṅo//

« Ainsi le trésor précieux à l'intérieur de l'esprit est immaculé, la *dharmatā* où rien n'est à éliminer ni à surajouter[1] ; comme on ne l'a pas compris on expérimente continuellement toutes les douleurs des indigents. »

[§ 1.2]. La façon dont le *gotra* se réalise *(rigs su 'gyur sthul)*[2].

Le Mādhyamika et le Cittamātra sont d'accord pour dire que les qualités *(guṇa)* peuvent naître dans la Série consciente *(šes rgyud)* de l'être animé, et ils identifient la cause capable d'éliminer les obstacles au *gotra;* l'impureté *(mala)* susceptible d'être éliminée est adventice *(āgantuka)*.

Les deux écoles ne sont cependant pas d'accord sur le sens de cette adventicité. Ainsi, les Mādhyamika affirment que l'impureté se pose seulement comme une désignation mentale *(blos btags nas bžag pa tsam yin)* et que, puisqu'elle est la *śūnyatā* qui n'est pas
f. 209b substantiellement établie *(rdzas su ma grub pa)*, on la tient en réalité pour adventice. Au contraire, les tenants du Cittamātra

(1) V. *RGV* 1.154-155 (*infra*, p. 313 et suiv.).

(2) *gÑis pa ni* [*rigs su 'gyur tshul*, f. 204b5] */de la spyir sems can gyi šes rgyud la yon tan skye ruṅ žiṅ/ sgrib pa spaṅ du ruṅ ba'i rgyu tsam žig rigs su 'jog par dbu sems gñis ka bžed pa mthun žiṅ spaṅ du ruṅ ba yaṅ dri ma glo bur bar soṅ soṅ bas yin la/ glo bur ba'i don la mi mthun te 'di ltar dbu ma pa rnams ni dri ma žes pa blos btags nas gžag pa tsam yin gyi don la rdzas su ma grub pa'i stoṅ ñid yin pas glo bur bar 'jog go// sems tsam pa rnams ni dri ma ni sems daṅ sems las byuṅ ba gžan dbaṅ gi ṅo bo yin pas/ rdzas su bden yaṅ phuṅ po'i gnas lugs las gol ba'i gtsaṅ bde rtag bdag tu 'dzin pa'i tshul min yid byed kyis bskyed pas de 'i rgyu de yul sun phyuṅ ba'i sgo nas bzlog par nus la/ de log pa na 'bras bur gyur pa'i chags sogs kyaṅ raṅ gi ṅaṅ gis ldog par 'gyur ba'i phyir 'bral ruṅ yin pas glo bur bar 'dod do/ /des na dbu ma pa ni sems kyi raṅ bžin gšis la cir yaṅ ma grub pa'i stoṅ ñid de rtogs pa na tha sñad du sgyu ma lta bu'i 'dzin pa mtha' dag ži bar 'gyur žiṅ sgyu ma lta bu'i gñen po mtha' dag skye bar 'gyur bas/ sems kyi raṅ bžin de ñid la kun rdzob kyi ṅos nas sgro btags te 'di ni raṅ bžin du gnas pa'i rigs so žes 'jog go/ /sems tsam pa ni sems kyi raṅ bžin 'od gsal ba de gšis la raṅ gi ṅo bos dus thams cad du grub ciṅ dri ma de dag de la gñen pos 'bral du ruṅ la/ ci tsam bral ba de tsam du yon tan mtha' dag skyed par 'gyur bas de gñis kyi gži byed pas chos ñid rigs su 'dod de/ sṅa ma ni rgyan 'di daṅ phyi ma ni rgyud bla'i bšad tshod du mthoṅ ṅo/ /de lta na chos ñid rigs su 'dod par mtshuṅs kyaṅ dri ma'i sbyaṅ gži bden par 'dod mi 'dod mi 'dra bas rigs su 'jog pa'i rgyu mtshan mi mtshuṅs so/ /de'i phyir sems tsam gyi skabs su dri ma gdod ma nas zad par gsuṅs pa rnams phyin ci log gi rgyu mtshan gyis skyed pas gnas lugs la ma žugs pa tsam la bšad kyi/ ṅo bo ñid med par smra ba ltar blos btags pa'i miṅ tsam du mi bšad de 'dres par 'gyur ba'i phyir ro/ /dri ma zad med skye med kyaṅ lugs phyi ma 'di'i khyad chos yin pas 'di ltar na spaṅ bya raṅ bžin med par šes pa tsam la spaṅs pa'i tha sñad 'dogs kyi spaṅ gñen rdzas tha dad du bden par mi 'dod de/ sgyu ma'i glaṅ pos sgyu ma'i glaṅ po gžan žig pham par byas pa ltar 'dod pas so//*

soutiennent la thèse suivante. Puisque l'impureté est le *paratantra-svabhāva* du *citta* et des mentaux, elle est produite par l'acte mental incorrect *(ayoniśomanaskāra)* qui pose (: *grāhaka*) le pur *(śubha* ou *śuci)*, le béatifique *(sukha)*, le permanent *(nitya)* et le soi *(ātman)* comme substantiellement réels *(rdzas su bden pa)* et différents de la Nature Existentielle des *skandha*[1]*;* et il est donc possible de l'éliminer en abolissant l'objet qui est sa cause. Étant donné que l'attachement, etc., qui en sont le fruit sont eux aussi naturellement éliminés en même temps qu'on l'élimine, il est possible de s'en séparer ; et c'est pour cette raison que l'[impureté] est adventice.

Ainsi donc, selon les Mādhyamika, lorsqu'on comprend la nature du *citta* — la *śūnyatā* qui n'est pas établie comme quoi que ce soit dans la réalité fondamentale — toutes les « prises » *(grāha)* pareilles à une magie *(māyā)* dans le discursus *(vyavahāra)* seront apaisées, et tous les contrecarrants *(pratipakṣa)* pareils eux aussi à une *māyā* seront produits[2]. La nature du *citta* est donc l'objet d'une imputation *(samāropa)* ressortissant à la relativité *(saṃvṛti);* et c'est elle qui est considérée comme le *prakṛtisthagotra.*

En revanche, selon les tenants du Cittamātra, la nature du *citta* qui est lumineuse *(prabhāsvara)* est toujours établie par sa nature propre dans la réalité fondamentale *(gšis la raṅ gi ṅo bos dus thams cad du grub pa)*, et les contrecarrants peuvent enlever les impuretés qui s'y rattachent ; à mesure que ces dernières sont enlevées, toutes les qualités *(guṇa*) se produisent. On considère donc que la *dharmatā* est le *gotra* en tant qu'elle constitue la base pour les deux *(de gñis kyi gži byed pa:* à savoir pour les *mala* et les *guṇa).*

La première explication est celle de l'*Abhisamayālaṃkāra* et la dernière est celle de l'*Uttaratantra.*

Bien que les deux écoles soient ainsi d'accord pour considérer que la *dharmatā* est le *gotra*, elles diffèrent au sujet de la réalité *(bden pa)* ou de l'irréalité de la base de la purification *(sbyaṅ gži)*, et partant au sujet de la raison pour son identification avec le *gotra (rigs su 'jog pa'i rgyu mtshan).* En conséquence, dans le Cittamātra, les déclarations suivant lesquelles l'impureté est épuisée *(zad pa: kṣaya)* dès l'origine sont expliquées comme des allusions à son inexistence dans la Nature Existentielle *(gnas lugs)* vu que cette [impureté] est produite par une raison erronée *(phyin ci log gi rgyu* *f. 210a*
mtshan); mais à la différence de la doctrine de l'inexistence d'être propre (*niḥsvabhāva*, le Mādhyamika), le Cittamātra n'explique pas l'[impureté] comme un simple nom surimposé par l'esprit *(blos btags pa'i miṅ tsam)*, car [autrement] les deux doctrines se confon-

(1) Selon le Vijñānavāda le *paratantra* est réel.

(2) Sur le caractère irréel, au point de vue de la Réalité absolue, non seulement des obstacles à éliminer *(prahātavya)* mais aussi des contrecarrants qui les éliminent *(pratipakṣa)*, v. *infra*.

draient. L'impureté, qui est non épuisée et non produite, est, selon cette méthode, un déterminant *(khyad chos: viśeṣaṇa)*; ainsi, la chose à éliminer étant sans être propre, la dénomination conventionnelle d'« élimination » *(spaṅs pa: prahāṇa)* est surimposée sur la simple connaissance, et on n'admet pas que l'élimination et le contrecarrant *(pratipakṣa)* soient réels en tant que substances différentes. C'est qu'on considère que [la relation entre les deux] est comme dans le cas de l'éléphant créé par magie *(māyā)* qui remporte la victoire sur un autre éléphant créé par magie[1].

Par suite de sa susception *(upādāna)* dans la relativité, cet Élément *(dhātu)* très profond est l'objet d'une imputation *(samāropa)*; et sans connaître l'explication qui en a été donnée, certains pensent qu'il est établi indépendamment *(raṅ rgyud du grub par byasnas)*; et de là découlent les multiples constructions imaginaires *(kun brtags)* consistant à soutenir, comme le font certains, qu'il est identique ou, comme le font d'autres, qu'il est différent. Cela aura pour seul résultat la fatigue de l'esprit !

[§ 1.3]. Les variétés du gotra *(rigs kyi dbye ba)*.

Si le *Laṅkāvatārasūtra* [2, p. 63] fait état de cinq *gotra* — les *gotra* des trois Véhicules *(yāna)*, le gotra indéterminé *(aniyataikataragotra)* et le *gotra* coupé *(rigs chad pa: agotra)* — la mention de ce dernier se rapporte intentionnellement à la seule difficulté de la délivrance *(grol dka' ba tsam dgoṅs pa)*; mais il ne saurait exister un *gotra* qui soit absolument coupé *(rigs gtan chad)*. En effet, s'il n'était pas possible d'éliminer l'impureté, celle-ci serait (: *prasaṅga*) la nature du *citta* *(sems kyi raṅ bžin)*; ainsi il ne serait pas possible de dépasser l'existence *(srid pa: bhava)*, et le cas serait pareil à celui de la chaleur et du feu [qui sont indissociables].

On sait que les tenants du Cittamātra admettent un *gotra* coupé. Il est vrai que les explications fournies par des Sūtra dont le sens est à déterminer *(neyārtha)* le présentent de telle ou telle façon, mais cela n'est pas acceptable au sens certain *(nītārtha)*. En fait, si l'on soutient cette thèse et qu'on admette que l'obstacle *(āvaraṇa)* ne puisse donc pas être éliminé, c'est inexact vu qu'on a admis [en même temps] que toutes les impuretés sont adventices *(āgantuka)*.

(1) Cf. *AAĀ* 5.21 (p. 885) sur le *māyāgaja*; *infra*, p. 334 (et p. 130-131).

Chapitre III

LA THÉORIE DU *GOTRA* DANS L'*ABHISAMAYĀLAMKĀRA* ET SES COMMENTAIRES

Des textes cités plus haut il ressort que le terme de *gotra* désigne un principe sotériologique ayant éventuellement un aspect gnoséologique, comme dans le *Laṅkāvatārasūtra* où il est étroitement lié à l'*abhisamaya.* Il existe ou bien chez tous les êtres animés sans exception ou bien dans certaines catégories de ces derniers, et il leur permet d'obtenir soit l'Éveil suprême *(anuttarasamyaksambodhi)* soit une *bodhi* correspondant à leur Véhicule *(yāna)* et Chemin *(mārga)* et à leur classe spirituelle ; et comme ce facteur fait que ces *sattva* s'intrègrent à une classe ou à une famille spirituelle « noble » il a pour nom *gotra* « Lignée »[1].

Le *Saṃdhinirmocanasūtra* et les traités de l'école du Vijñānavāda qui distinguent plusieurs catégories de *sattva* enseignent généralement que seuls les *sattva* possédant le *gotra* déterminé ou fixé *(niyata)* du *bodhisattva*, ainsi que certains Śrāvaka dont le *gotra* leur permet de se tourner enfin vers la *bodhi* suprême, peuvent obtenir l'*anuttarasamyaksambodhi* du *buddha;* mais les autres Śrāvaka ainsi que les Pratyekabuddha déterminés ne font qu'obtenir un Éveil inférieur propre à leur classe particulière. En outre, cette école va jusqu'à admettre l'existence d'une dernière catégorie qui est dépourvue du *gotra* et qui n'obtiendra jamais le *parinirvāṇa;* et leurs textes font ainsi état de l'*agotra* et d'êtres (les *icchantika*) qui n'ont absolument pas pour qualité d'être parinirvāṇés. La signification des termes d'*agotra*, d'*aparinirvāṇadharman* et d'*icchantika* ont cependant prêté à discussion, et nous avons vu que les sources plus spécifiquement vijñānavāda s'écartent sur ce point du *Laṅkāvatārasūtra* par exemple[2]. Le *gotra* du Vijñānavāda, qui serait un *anāsravabīja*, apparaît en

(1) Sur les différentes acceptions du mot *gotra* voir ci-dessous, p. 277, 455 et suiv., 514.

(2) V. *supra*, p. 74, 80-82.

Comparer l'interprétation « harmonisante » des tenants du « Grand Madhyamaka » *(dbu ma chen po)* défendue par exemple par Ña dbon (v. *infra*, p. 140).

outre comme une chose conditionnée et composée *(saṃskṛta)*, et le Mādhyamika l'oppose donc au *gotra* du *Kāśyapaparivarta* qui est un *asaṃskṛta* conforme au *nirvāṇa* et permanent *(nitya)*, mais insubstantiel *(anātman)*.

Toute une théorie sotériologique fondée sur la notion du *gotra* naturel *(prakṛtistha)* et incomposé *(asaṃskṛta)* identifié à la *dharmatā* fut ensuite développée dans l'*Abhisamayālaṃkāra-Prajñāpāramitopadeśaśāstra* et dans les très nombreux commentaires indiens et tibétains qui en dépendent. Le plus ancien de ces commentaires est, ainsi qu'on l'a vu plus haut, la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena[1]. Selon les historiens bouddhistes, il fut un disciple de Vasubandhu ou de Dignāga (ca. 440-520), et un parent du Mādhyamika Bhavya (Bhāvaviveka [VIe siècle] ?)[2] ; considéré lui aussi comme un Mādhyamika[3], il établit dans sa *Vṛtti* la concordance entre les topiques de l'*AA* et les sections de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā*. L'Ārya fut suivi comme commentateur de l'*AA* par le Bhadanta Vimuktisena, à qui on doit un *Vārttika*. Plus tard, vers la fin du VIIIe siècle, Haribhadra, un contemporain du roi Dharmapāla de la dynastie des Pāla[4], composa l'*Abhisamayālaṃkārālokā*, où il donna un exposé détaillé de la doctrine de la Prajñāpāramitā en établissant la concordance entre l'*AA* et l'*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitāsūtra*, et aussi la *Vṛtti*, où il donna un résumé succinct de cette doctrine sans suivre de près le texte d'un Sūtra particulier ; Haribhadra est généralement considéré comme un Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika[5]. De très nombreux autres commentaires, y compris quelques-uns qui sont de tendance vijñānavāda, ont été composés par les docteurs indiens[6]. Mais dans la suite nous considérerons surtout l'*Abhisamayālaṃkārālokā*, et accessoirement la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena et la

(1) Dans son édition de l'*AAĀ* WOGIHARA lit Vimuktiṣeṇa.

(2) V. *Bu ston chos 'byuṅ*, f. 111a (OBERMILLER, II, p. 155) ; TĀRANĀTHA, *rGya gar chos 'byuṅ*, p. 99, 107-108, 113.

(3) Voir sur ce point HARIBHADRA, *Vṛtti*, f. 1b ; TSOṄ KHA PA, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 17b-18a ; RGYAL TSHAB RJE, *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 6b ; 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ca, f. 10a, et *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 11a6 ; GUN THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Phar phyin mchan 'grel*, f. 7a4. — Cf. E. OBERMILLER, Doctrine of Prajñāpāramitā, *AO* 11 (1932), p. 90.

Selon certaines autorités, ĀRYA-VIMUKTISENA a anticipé sur la doctrine du Yogācāra-Madhyamaka de ŚĀNTARAKṢITA en ce qu'il aurait nié la réalité des objets extérieurs de la connaissance *(bāhyārtha)*. Voir notre article sur le *gotra* dans *WZKSO* 12-13 (Mélanges Frauwallner), p. 303-317 ; *infra*. p. 397.

(4) Voir le colophon de l'*AAĀ*.

Sur la date de HARIBHADRA voir aussi R. C. MAJUMDAR, *History of Bengal* (Dacca, 1943), p. 98, 115, 327 n. 1, 417.

(5) Selon TĀRANĀTHA (*rGya gar chos 'byuṅ*, p. 166-167), HARIBHADRA fut le disciple de ŚĀNTARAKṢITA et de VAIROCANABHADRA.

Sur l'école de HARIBHADRA voir PAṆ CHEN BSOD NAMS GRAGS PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 156b-157a ; 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 192a7 (mais cf. f. 192b2) ; *infra*, p. 397. — Cf. OBERMILLER, Doctrine, p. 90 ; *WZKSO* 12-13, p.307.

(6) Voir plus haut, p. 41, 65-66. Cf. OBERMILLER, Doctrine, p. 1-13 ; E. CONZE, *Prajñāpāramitā Literature* ('s-Gravenhage, 1960), p. 111 et suiv.

Vṛtti de Haribhadra, puisque ces ouvrages sont généralement considérés comme les autorités les plus importantes par les commentateurs que nous avons suivis dans le présent ouvrage ; et faute de place nous ne ferons état des autres commentaires indiens — et notamment des traités du Vijñānavādin Ratnākaraśānti et d'Abhayākaragupta et de la *Prasphuṭapadā* du Mādhyamika Dharmamitra — que dans la mesure où nos sources tibétaines y font directement allusion. Les originaux sanskrits des commentaires indiens étant, à l'exception de la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena et de l'*AAĀ*, inaccessibles et leurs traductions tibétaines étant parfois d'une interprétation malaisée, ces ouvrages des docteurs tibétains seront très précieux pour l'étude des commentaires indiens aussi.

Les commentateurs indiens et tibétains de l'*AA* qui étaient de tendance mādhyamika[1] se sont attachés à démontrer que de l'identification du *gotra* au *dharmadhātu* (ou *dharmatā*) indifférencié et universel *(sāmānyavartin)* il résulte que tous les *sattva* ont en dernière analyse la possibilité d'obtenir l'*anuttarasamyaksambodhi*. Interprété de cette manière le *gotra* présente des analogies étroites avec le *tathāgatagarbha ;* mais à la différence de cette dernière doctrine, qui est caractéristique surtout d'un groupe de Sūtra mahāyānistes, celle du *gotra* a été développée principalement dans des Śāstra, et les autorités anciennes qui traitent du *gotra* se sont le plus souvent gardées de l'identifier directement avec le *tathāgatagarbha*. La *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena ainsi que l'*AAĀ* et la *Vṛtti* de Haribhadra non seulement ne font pas état de l'Embryon du *tathāgata* mais semblent tout ignorer du *Ratnagotravibhāga ;* et même dans le *RGV* et la *RGVV* l'assimilation du *gotra* et du *tathāgatagarbha* n'est pas établie aussi explicitement qu'on l'aurait peut-être souhaité. Au reste, alors que le *RGV* se fonde sur des Sūtra rangés dans le dernier Cycle de la prédication, l'*AA* est censé avoir commenté la doctrine essentielle des Prajñāpāramitāsūtra relevant du deuxième Cycle *(cakrapravartana)*.[2]

Les commentaires tibétains revêtent une importance particulière pour l'étude de la doctrine du *gotra* puisqu'ils expliquent ses implications théoriques à la lumière des doctrines de l'Éveil universel et du Véhicule unique *(ekayāna)*. Et inspirés qu'ils étaient par la doctrine du *RGV*, certains de ces commentaires font très clairement ressortir la connexion étroite entre le *tathāgatagarbha* du *RGV* et le *prakṛtisthagotra* de l'*AA*. Ce dernier point est d'ailleurs d'une interprétation

(1) Alors que la teneur de l'*AA* serait conforme à la doctrine du Svātantrika-Mādhyamika vu qu'il fait état de trois compréhensions distinctes *(rtogs rigs)* selon qu'il s'agit du Śrāvaka, du Pratyekabuddha ou du Bodhisattva (voir par exemple *AA* 2.8, 5.15 ; cf. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 192b1, et le *Grub mtha' rin chen phreṅ ba*, f. 20a et suiv. cité *infra*, p. 237 et suiv.), le point de vue fondamental *(dgoṅs pa)* de ce traité serait en réalité conforme à la doctrine prāsaṅgika (à témoin, selon les dGe lugs pa, *AA* 1,39). Voir ci-dessous, p. 171 n. 5, 397.

(2) Voir plus haut, Introduction.

particulièrement délicate puisqu'il est indissolublement lié à la question de savoir si le *tathāgatagarbha* se situe, comme le *gotra*, uniquement sur le niveau causal *(rgyu dus : gži)*, ou bien s'il convient de le situer sur le seul niveau résultant du Fruit *('bras dus)* de la bouddhaté étant donné qu'il est aussi assimilé au *dharmakāya*, ou encore s'il participe de ces deux niveaux simultanément.

Comme les commentaires tibétains importants de l'*AA* sont très nombreux et sensiblement plus étendus que les commentaires indiens du même traité, il ne sera pas possible de les examiner tous ici ; mais ceux que nous avons consultés dans la suite semblent bien donner une idée des principales tendances exégétiques[1]. Ainsi le *Yid kyi mun sel* de Ña dbon Kun dga' dpal suit l'interprétation des Jo naṅ pa, qui enseignaient l'existence naturelle et spontanée *(raṅ chas su yod pa)* de la bouddhaté chez tous les *sattva ;* et tout en assimilant le *gotra* et le *tathāgatagarbha*, il identifie ce dernier au *dharmadhātu* et au *svābhāvikakāya* au niveau du Fruit. Le *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan* de rGyal tshab Dar ma rin chen — qui constitue, avec le *Legs bšad gser phreṅ* de Tsoṅ kha pa, la source fondamentale de l'école des dGe lugs pa — représente une toute autre tendance puisqu'il situe le *tathāgatagarbha* aussi bien que le *gotra* uniquement sur le niveau causal. Il faut mentionner enfin l'existence d'une troisième interprétation de la relation du *gotra* avec le *tathāgatagarbha* avancée notamment par Bu ston Rin chen grub, qui distingue clairement entre le *gotra* causal et le *tathāgatagarbha* qu'il a situé sur le plan du Fruit en insistant sur son identité avec le *dharmakāya*[2]. Notons que certains Sa skya pa paraissent admettre pour leur part l'assimilation du *gotra* causal *(rgyu rigs)* au *tathāgatagarbha*, car ces autorité étudient ensemble ces deux facteurs dans la section de leurs traités consacrée à la Base *(gži)* ou au Support *(rten)* de la réalisation de l'Éveil[3].

En somme, outre le *RGV* et ses commentaires, ce sont surtout les commentaires et les traités dépendant de l'*AA* qui ont développé, selon la méthode des Sūtra *(sūtra-* ou *pāramitā-naya)*, une théorie compréhensive de l'Éveil universel et de sa Base, qu'on nomme généralement le *prakṛtisthagotra* et que certains auteurs nomment aussi le *tathāgatagarbha*[4].

(1) Un des tout premiers commentateurs tibétains de l'*AA* fut rÑog Blo ldan šes rab, qui fut aussi bien le réviseur de la traduction tibétaine de ce traité (qui figure déjà dans le *lDan dkar ma*, nº 516) que le traducteur du *RGV*. Son commentaire de l'*AA* n'a pu être consulté.

(2) Malheureusement la doctrine de Bu ston sur ce point demeure passablement obscure ; nous ne l'examinerons pas ici parce qu'elle a été discutée dans l'introduction à notre traduction du *bDe gšegs sñiṅ po'i mdzes rgyan* de Bu ston.

(3) V. Sa skya paṇḍi ta, *sDom gsum rab dbye*, f. 5 et suiv. ; Go rams pa bSod nams seṅ ge, *sDom pa gsum gyi rab tu dbye ba'i kha skoṅ*, f. 4b et suiv. ; Roṅ ston Śākya rgyal mtshan, *Roṅ ṭīk*, f. 81a (où l'auteur attire l'attention sur une différence possible entre les deux termes), 126a-b ; Ṅag dbaṅ chos grags, *Grub mtha' šan 'byed*, f. 10b et suiv.

(4) Dans le cadre du présent travail il n'a pas été possible de traiter du *mantranaya* de la littérature tantrique.

Les vers 1.5-6 de l'*Abhisamayālaṃkāra* qui présentent une table des matières du premier chapitre traitant de la Gnose omnimodale *(sarvākārajñatā)* renferment une première allusion indirecte au *gotra* comme le support de la pratique réalisatrice *(pratipatti)* sur le Chemin du *bodhisattva:*

cittotpādo 'vavādaś ca nirvedhāṅgaṃ caturvidhaṃ/
ādhāraḥ pratipatteś ca dharmadhātusvabhāvakaḥ//
ālambanaṃ samuddeśaḥ saṃnāhaprasthitikriye/
sambhāraś ca saniryāṇāḥ sarvākārajñatā muneḥ//

Le support de la *pratipatti* est ainsi le quatrième des dix facteurs *(dharma)* ayant pour point culminant la *sarvākārajñatā* du Buddha, et la stance précise dès l'abord qu'il a pour être propre le *dharmadhātu.* En face de ce support *(ādhāra)* se trouve l'objet *(ālambana)* de la *pratipatti*, en d'autres termes l'objet de la connaissance du pratiquant *(pratipattimant: sgrub pa po'i šes byar gyur pa)*[1] qui est sans limites en ce qu'il consiste en tous les *dharma*[2].

Le premier des dix facteurs dans cette liste est la production de la Pensée *(cittotpāda)* (1) d'Éveil, et celui qui cherche à obtenir la parfaite Sambodhi doit d'abord produire ce *citta* ayant pour essence *(garbha)* la *śūnyatā* et la Compassion *(karuṇā)* et consistent en la résolution *(praṇidhi)* et sa mise en marche *(prasthāna)*[3]. L'aspirant qui désire alors cultiver les qualités acquises en vue de l'accomplissement du *cittotpāda* et les *dharma* que celui-ci met en jeu doit recevoir l'instruction *(avavāda)* (2) portant sur la *pratipatti* et les autres facteurs [visant son développement]. Ensuite, après avoir reçu cette instruction et en vertu des Racines de bien — qui sont caractérisées par la foi *(śraddhā)*, etc., relevant des facteurs constitutifs de la délivrance *(mokṣabhāgīya)* et qui sont obtenues par l'audition *(śruta)* excellente, etc. — on établit les quatre facteurs de pénétration *(nirvedhabhāgīya)* (3) consistant en la réalisation en méditation mondaine *(laukikabhāvanāmaya)* et favorisant la pénétration des quatre Vérités nobles.[4] Quand le pratiquant possède lesdits facteurs (mondains) de pénétration et, en plus, les Chemins de la vue *(darśanamārga)* et de la réalisation en méditation *(bhāvanāmārga)*, en vertu du *pratipattyādhāra* (ou *gotra*) (4) ayant pour être propre le *dharmadhātu*[5] — le *bodhisattva*[6] — la *pratipatti* se développe accom-

(1) V. Tsoṅ kha pa, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 73a6.

(2) Le *gotra* et l'*ālambana* sont reliés l'un à l'autre comme la *prakṛti* et la *vikṛti* selon l'*AAĀ* 1.41. (p. 79) : *prakṛtipradhānaṃ gotraṃ, vikṛtipradhānam ālambanam, ubhayam tûbhayâpratiṣiddham ity ādhārālambanayor lakṣaṇabhedaḥ.*

(3) V. *AAĀ* 1.4 (p. 16).

(4) Les *mokṣabhāgīya* se situent sur le *sambhāramargā* (= *śraddhābhūmi)*, et les *nirvedhabhāgīya* constituent le *prayogamārga* (= *adhimukticaryābhūmi)*; ces deux *mārga* sont mondains *(laukika)*. V. *infra*, p. 136 n. 1.

(5) Cf. *AAĀ* 1.38-39 (p. 76).

(6) Sur le *bodhisattva* en tant que support *(ādhāra, rten)* v. *infra*, p. 129-130, 163-164 ; cf. p. 134.

pagnée de l'objectivation de tous les *dharma (sarvadharmālambana)* (5) en vue de la grandeur de la pensée de la supériorité sur tous les êtres animés, de la grandeur de l'élimination des obstacles et de la grandeur de la compréhension[1]. Le but *(samuddeśa = uddeśa)* (6), qui est triple puisqu'il correspond à ce qui est visé, peut être obtenu par la pratique active *(kriyāpratipatti)* fondée sur les bons *dharma* en relation généralement avec l'objet de l'omniscience triple (*trisarvañatāviṣaya*, à savoir la *sarvākārajñatā*, la *mārgajñatā* et la *sarvajñatā* traitées dans *AA* 1-3) et sur les six perfections *(pāramitā)* en relation séparément avec les quatre *abhisamaya* (le *sarvākārābhisambodha*, le *mūrdhābhisamaya*, l'*anupūrvābhisamaya*, et l'*ekakṣaṇābhisambodha* traités dans *AA* 4-7)[2]. Il y a quatre formes de la *pratipatti* correspondant aux quatre *mārga:* la *pratipatti* de l'armure *(saṃnāha)* (7) constituée par l'énergie *(vīrya)* et consistant en le *prayogamārga*, celle de la marche *(prasthāna)* (8) avec l'action de fixer tous les facteurs du Grand Véhicule *(samastamahāyānadharmābhiropaṇa)* consistant en le *darśanamārga*, celle de l'équipement *(sambhāra)* (9) consistant en le *bhāvanāmārga*, et enfin celle de l'Issue *(niryāṇa)* (10) consistant en le *viśeṣamārga*. Le savoir omnimodal *(sarvākārajñatā)* se trouve ainsi compris dans le premier chapitre de l'*AA* puisqu'il est révélé par la compréhension progressive des facteurs faisant obtenir l'état de *buddha (buddhatvāvāhakadharmādhigamānukrama)* qui viennent d'être énumérés (*AAĀ* 1.6-7).

Au sujet de la connexion entre le *gotra* et le *cittotpāda*, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (4.7) explique, comme on l'a vu plus haut, que la production de la Pensée d'Éveil conventionnelle *(sāṃketika)* s'effectue par la force d'une cause, cette cause étant (selon le *Bhāṣya*) la force du *gotra (gotrasāmarthya)*, ou encore par les Racines de bien issues (selon le *Bhāṣya*) du développement *(puṣṭi)* du *gotra* lui-même[3]. De son côté Haribhadra cite une stance qui éclaire la relation du *gotra* avec le *cittotpāda* (*AAĀ*, p. 24) :

tatrâdau gotrasāmarthyāt kṛpābījaprabodhataḥ/
prayogāśayasampattyā bodhicittaparigrahaḥ//

« A ce sujet il y a prise du *bodhicitta* d'abord par la force du *gotra*

(1) *AAĀ* 1.4 (p. 16) : *pratipatter ādhāreṇa dharmadhātusvabhāvenaiva bodhisattvena sarvadharmālambanapūrvakaṃ sarvasattvāgratācittamahattvaṃ prahāṇamahattvaṃ adhigamamahattvaṃ câdhikṛtya pratipattiḥ pravartate.*

(2) *AA* 1.42. V. E. OBERMILLER, *Analysis*, p. 100 et suiv.

(3) Telle est l'interprétation donnée dans le *Legs bšad gser phreṅ* (I, f. 96a6-b1) suivant la traduction tibétaine du *MSABh* 4.7. Il s'agit probablement de la cultivation préalable des qualités qui produit le *paripuṣṭagotra*.

Au sujet de la connexion entre le *cittotpāda* et le *gotra* voir *BBh* § 1.1 (p. 1-2, où *gotra*, *prathamacittotpāda* et *bodhipakṣyadharma* sont tous des *gži* [*ādhāra* ?] et p. 15, où la *gotrasampad dharmatāpratilabdhā* est le premier *hetu* du *cittotpāda*) ; *MSA* 4.7 ; *RGV* 1.26 (avec GUṄ THAṄ, ka/4, f. 51b, et kha/6, f. 4a4 : *rigs sad pa sems bskyed kyi sṅon du 'gro dgos pa ; BuCh*, f. 42a-b (I, p. 105-106) ; *Ña ṭīk*, II, f. 2a-b ; *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 145b ; YE ŠES RGYAL MTSHAN, *Zab mo'i dbu ma'i lta khrid*, f. 3b-4a ; KLOṄ RDOL BLA MA, ña, f. 1b (cf. 5a) ; E. OBERMILLER, *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 22.

après l'Éveil du germe de la Compassion et moyennant la perfection de la pratique et de la disposition altruiste. » — La même autorité explique que suivant le principe énoncé ici, après que le *bodhicitta* ayant pour essence la *śūnyatā* et la Compassion a été produit par la prise des vœux *(saṃvara)* du *bodhisattva* en vertu de la force du *gotra*, on prend la résolution *(praṇidhāna)* d'accomplir comme il conviendra *(yathābhavyatā)*, une fois qu'on est parfaitement Éveillé *(samyaksambuddha)*, l'effort consistant à enseigner le *dharma* des trois *yāna* pour le bien d'autrui. En conséquence, si l'*AA* et ses commentateurs parlent d'abord du *bodhicitta* et seulement ensuite du *gotra*, c'est qu'ils ont voulu traiter de la question suivant l'ordre didactique *(pratipādanānupūrvī)*; les maîtres de la Prajñāpāramitā présentent ainsi la doctrine sous une forme convenant à l'enseignement où l'on tend à partir du résultat pour remonter à sa cause, à la différence de l'ordre réel *(arthānupūrvī)* où le *gotra* en tant que cause figure naturellement en première place. En effet, conclut Haribhadra, c'est le *gotra* qui soustend seul toute *pratipatti* en tant que son tréfond ou support[1].

Les vers 1.37-39 de l'*AA* donnent ensuite une analyse plus approfondie du *gotra* en tant que base *(pratiṣṭhā = rten)* des treize aspects de la *pratipatti* du « *bodhisattva* »[2].:

ṣoḍhādhigamadharmasya pratipakṣaprahāṇayoḥ/
tayoḥ paryupayogasya prajñāyāḥ kṛpayā saha//
śiṣyāsādhāraṇatvasya parārthānukramasya ca/
jñānasyâyatnavṛtteś ca pratiṣṭhā gotram ucyate//
dharmadhātor asambhedād gotrabhedo na yujyate/
ādheyadharmabhedāt tu tadbhedaḥ parigīyate//

« Le *gotra*, c'est la base[3] du *dharma* comportant la compréhension sextuple (1-6), du contrecarrant (7), de l'élimination (8), du dépasse-

(1) *AAĀ* (p. 78) : *nanu câdāv eva gotraṃ vaktavyaṃ tatpūrvakatvāc cittotpādasya mokṣanirvedhabhāgīyānāṃ ceti katham evam uktam/ satyam, arthānupūrvy eṣā/ iyaṃ tu pratipādanānupūrvī/ yat kāryaṃ pratipādya paścāt kāraṇam nirdiśyata ity adoṣaḥ/* (cf. aussi l'expression *adhigamānupūrvī*, p. 77.4). — Ārya-Vimuktisena a aussi discuté ce problème dans sa *Vṛtti*, p. 78 (v. *WZKSO* 12-13, p. 312).

De l'explication donnée par Haribhadra il ressort que la *pratipādanānupūrvī* est conforme au processus inductif où l'existence d'une cause est inférée à partir de l'existence de son effet, le *gotra* étant la cause et le *cittotpāda*, etc., l'effet ; et c'est ainsi que l'*AA* a d'abord traité du *cittotpāda* (1.18-20) et des *nirvedhabhāgīya* (1.25-26) et seulement ensuite de leur « cause », le *gotra* (1.37-40), cet ordre qui ne correspond pas à l'ordre réel et logique des facteurs en question ayant été adopté puisqu'il convient à l'exposé didactique où la méthode inductive est indiquée. — Cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 158a1 ; *Ña ṭīk*, I, f. 249a6 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 210b4, 217b1, 219a.

Comparer la distinction relevée par Bhadanta-Vimuktisena (*Vārttika* cité *AAĀ* 1.36, p. 71) entre la *gotrāvasthā* (où le nom, *saṃjñā*, de *bodhisattva* n'est encore qu'une simple désignation) et la *cittotpādāvasthā* (à partir de laquelle un individu devient vraiment un *bodhisattva*). Cf. *supra*, p. 90, 106.

(2) Sur le sens exact du mot *bodhisattva* (et des guillemets) dans ce contexte voir ci-dessous.

(3) Ici *pratiṣṭhā* équivaut à *ādhāra*. On trouve le terme *pratiṣṭhā* aussi dans *AAĀ*

ment[1] de ces deux (9), de la connaissance discriminante transcendante associée à la Compassion (10), de la supériorité par rapport aux disciples (11), de l'engagement progressif pour le bien d'autrui (12), et du fonctionnement sans effort (13). En raison de l'indifférenciation du *dharmadhātu* une différenciation du *gotra* n'est pas possible ; mais cette différenciation a pourtant été proclamée à cause de la différenciation des *dharma* supportés. »

Selon l'*AAĀ* de Haribhadra, le pratiquant a pour support de sa pratique réalisatrice le *dharmadhātu*, la base *(pratiṣṭhā = rten)* ou le support *(ādhāra = rten)* étant une « chose » *(padārtha)* qu'on appelle « *bodhisattva* »[2]. Or, suivant l'enseignement des Sūtra de la Prajñāpāramitā, ce « *bodhisattva* » aux treize formes ou aspects est en réalité *(tattvatas)* non-chose *(apadārtha)*, non-base *(apratiṣṭhā)* et non-*gotra* *(agotra)*; en effet, étant donné qu'il ne s'attache pas en vertu de l'absence chez lui d'attachement opiniâtre *(abhiniveśa)* à une chose *(vastu)* et à sa marque objective *(nimitta)* en ce qui concerne *tous* les *dharma*, le *bodhisattva* — tel un homme créé par artifice *(māyāpuruṣa)*[3] — s'exerce *(śikṣate)* au non-attachement en vue de la compréhension des *dharma* de *buddha;* car autrement la

1.38-39 (p. 76) : *bodhisattvo buddhadharmāṇāṃ padārtho bodhisattvapadārtho yaḥ sa tattvato 'padārthaḥ apratiṣṭhārthaḥ/ agotram iti yāvat/* Cf. *RGVV* 1.149-152 qui juxtapose *niśraya*, *ādhāra* et *pratiṣṭhā*.

(1) Le *paryupayoga* (= *yoṅs su gtugs pa)* est une sorte d'élimination qui ne consiste pas à contrecarrer un obstacle *(vipakṣa)* par un *pratipakṣa*, comme dans le cas du facteur nº 8 qui précède, mais à *dépasser* la conception différenciatrice qui construit la dichotomie du *vipakṣa/pratipakṣa*.

L'*AAĀ* explique le *gotra* qui est l'*ādhāra* du *paryupayoga* de la façon suivante (p. 76) : *tadanupalabdhyā tayor vipakṣapratipakṣayor nirodhotpādayuktavikalpāpagamasya* [*ādhāraḥ*]. Selon la version de la *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā* éditée par N. Dutt (p. 163), c'est le *pratipakṣavipakṣavikalpaprahāṇādhāra;* et le *paryupayoga* est donc défini comme le *prahāṇa* (*spoṅ ba* ou *spaṅs pa*, qui, comme on vient de le voir, diffère du *prahāṇa* qui précède) ; V. *Luṅ gi sñe ma*, f. 155b-156a ; *Ña ṭīk*, I, f. 234b6, 245b6-246a1 ; *Legs bśad gser phreṅ*, I, f. 212a6 *(spoṅ ba)* ; cf. E. OBERMILLER, *Analysis*, p. 90.

(2) V. *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* (1, p. 17) avec *AAĀ* 1.38-39 (p. 76) : « *yac ca bodhisattvo mahāsattva iti bhagavann ucyate/ tatra bodhisattva iti bhagavan kaḥ padārthaḥ//* » ... « *yac ca* » *sūtrāntareṣu* « *bodhisattvo mahāsattva* » *ity ucyate*, « *tatra* » *pūrvake vākye teṣu ca sūtrāntareṣu dharmadhātusvabhāvatve buddhadharmāṇāṃ* « *kaḥ* » *pratiṣṭhārthaḥ* « *padārtho bodhisattva* » *iti//* « *evam ukte bhagavān āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat/ apadārthaḥ subhūte bodhisattvapadārthaḥ//* » *uttaram vaktum āha:* « *apadārtha* » *ityādi/* « *bodhisattvo* » *buddhadharmāṇāṃ* « *bodhisattvapadārtho* » *yaḥ sa tattvataḥ* « *apadārthaḥ* » *apratiṣṭhārthaḥ/ agotram iti yāvat/* « *tat kasya hetoḥ/ sarvadharmāṇāṃ hi subhūte bodhisattvo mahāsattvo 'saktatāyāṃ śikṣate//* » *adhigamam antareṇa muktyanupapatter, adhigacchan buddhadharmān katham apadārtho bodhisattva iti* « *tat kasya hetoḥ* » *ity āśaṅkyâha:* « *sarvadharmāṇāṃ hi* » *ityādi/ yasmāt sarvadharmāṇāṃ vastutannimittābhiniveśābhāvenâsaktatāyāṃ satyām anyathâdhigamānupapattyā buddhadharmādhigamāya māyāpuruṣa iva* « *śikṣate* » *tasmāt kathaṃ tattvataḥ pratiṣṭhārtha iti bhāvaḥ/ saṃvṛtyā punaḥ pratipattidharmasyâvasthāntarabhedena dharmadhātusvabhāva eva buddhadharmādhāro bodhisattvas trayodaśavidho gotram iti nirdśyate/* — Selon le *Luṅ gi sñe ma* (f. 155b3),le mot *padārtha* a été traduit soit par *tshig gi don* soit par *gži'i don*. Cf. la version de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* publiée par N. Dutt, p. 160-164 ; *Śatasāhasrikā* 7, p. 1209-1257.

(3) Cf. *Aṣṭasāhasrikā* 26, p. 441-442, et *AAĀ* 5.8 (p. 841) ; *Vigrahavyāvartanī*, v. 23.

compréhension ne serait pas possible. A la question de savoir comment il se fait qu'il existe une « chose » qui fonctionne comme une base *(pratiṣṭhārtha)*, Haribhadra répond que dans la relativité *(saṃvṛtyā)*, à cause des différentes conditions du *dharma* de la pratique réalisatrice *(pratipattidharmasyâvasthāntarabhedaḥ)*, on use du terme de *gotra* pour enseigner le « *bodhisattva* » aux treize formes — le support des *buddhadharma* qui n'est autre que l'être propre du *dharmadhātu (dharmadhātusvabhāva eva)*.

De cette explication fournie par Haribhadra il ressort que le *gotra* revêtant la forme du « *bodhisattva* » est la Réalité, et partant la *śūnyatā* sans être propre[1].

En commentant le vers 1.39 Haribhadra mentionne la difficulté suivante. Puisque le *dharmadhātu* est la cause *(hetu)* de la compréhension des *āryadharma* le *bodhisattva* l'a pour être propre, et le *gotra* des *buddhadharma* existant par nature *(prakṛtistha)* a pour nom la *dharmatā;* or, en raison de l'universalité *(sāmānyavartitva)* du *dharmadhātu* il ne serait plus possible de différencier en ce qui concerne le *gotra* et de parler d'un *prakṛtisthagotra* advenu depuis l'origine et acquis par la *dharmatā* et d'un *gotra* qui est *samudānīta* et obtenu par la pratique préalable des Racines de bien, ni des trois *gotra* du Śrāvaka, du Pratyekabuddha et du Tathāgata déterminés *(niyata)* en vertu du fait que même des conditions puissantes ne sauraient les emporter, ni enfin des *gotra* du Śrāvaka etc., qui sont indéterminés *(aniyata)* parce qu'ils sont encore susceptibles d'être emportés par des conditions. La solution proposée par Haribhadra est la suivante. Comme l'objectivation *(ālamb-)* se produit par la compréhension progressive des Véhicules du Śrāvaka, etc., le *dharmadhātu* est présenté comme une *cause (hetubhāvena = rgyu'i ṅo bos)* en vue de la compréhension des *āryadharma;* et c'est ainsi qu'on peut le nommer un *gotra*[2].

(1) Sur *gotra: śūnyatā: tathāgatagarbha* voir ci-dessous, p. 313 et suiv. ; 402

(2) *Yadi dharmadhātor evâryadharmādhigamāya hetutvād tadātmako bodhisattvaḥ prakṛtistham anuttarabuddhadharmāṇāṃ gotraṃ dharmatāsaṃjñakaṃ tadā dharmadhātoḥ sāmānyavartitvād idaṃ prakṛtisthaṃ gotram anādikālāyātaṃ dharmatāpratilabdhaṃ idam samudānītaṃ pūrvakuśalamūlābhyāsapratilabdham idam niyataṃ śrāvakapratyekabuddhatathāgatagotraṃ mahadbhir api pratyayair ahāryatvād idam aniyataṃ śrāvakādigotraṃ pratyayair hāryatvād iti gotrabhedo na yujyate| yathā śrāvakayānādyadhigamakrameṇâlambeta tathâryadharmādhigamāya dharmadhātor hetubhāvena vyavasthāpanād gotratvena vyapadeśa iti samādhiḥ|* (*AAĀ*, p. 77).

Haribhadra suit ici grosso modo l'explication du *gotra* comme *dharmadhātu: hetu* donnée par Ārya-Vimuktisena dans sa *Vṛtti* ad *AA* 1.39 (p. 76-77 ; sur ce point voir notre article sur le *gotra* dans *WZKSO* 12-13 [1968 ; Mélanges E. Frauwallner], p. 316-317) ; mais il ajoute à sa définition les épithètes d'*anādikālāyāta* et *dharmatāpratilabdha* rappellant une autre définition du *gotra* (comme le *ṣaḍāyatanaviśeṣa*) qu'on trouve dans la *BBh* (p. 3) et la *RGVV* (1.86), et qu'Ārya-Vimuktisena n'a pas citée en entier ; cf. *supra*, p. 88.

Sur l'universalité et l'indifférenciation du *gotra* et le problème que soulève le *sāmānyavartitva*, voir la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena (p. 77) (traduit dans *WZKSO* 12-13). — Sur le *dharmadhātu* comme base et cause des *āryadharma* voir aussi *AS*, p. 13.3-4, et *MAVṬ* 1.15 (p. 49-50) cités *supra*, p. 97 et suiv., 107. — Le *gotra* est assimilé ainsi à une cause motivante *(hetu)*, mais non pas à une cause productive *(kāraṇa)*.

Ou bien *(atha vā)* on peut comparer le cas présent à la différence existant entre des vases-contenants *(ādhāra)* qui, bien que tous formés du même bloc de glaise et cuits dans le même feu, sont différenciés selon qu'ils contiennent des contenus *(ādheya)* différents comme le miel, le sucre, etc. ; pareillement, explique Haribhadra, on a enseigné une multiplicité de *supports (ādhāra)* à cause de la multiplicité des *dharma* supportés *(ādheya)* qui doivent être compris et qui ressortissent aux trois Véhicules[1].

En ce qui concerne l'herméneutique du terme de *gotra*, Haribhadra connaît l'interprétation donnée aussi dans le Bhāṣya du *MSA* (3.4), et il explique que le *dharmadhātu* est *gotra* du fait qu'il « réalise » les qualités et que ces qualités en proviennent *(niruktaṃ tu guṇottāraṇārthena dharmadhātur gotraṃ tasmād dhi te guṇā rohanti prabhavantîty arthaḥ)*[2].

Le chapitre V de l'*AA*, qui a pour thème la pratique culminante sur le Chemin de la Vue *(darśanamārga-mūrdhaprayoga = mthoṅ lam rtse sbyor)*, reprend la question du *gotra* quand il traite de la conceptualisation différenciatrice *(vikalpa)* qui est un obstacle *(vipakṣa)* sur ce *darśanamārga*. Ce *vikalpa* revêt deux formes dont l'une est d'ordre subjectif (le *grāhakavikalpa)* et l'autre d'ordre objectif (le *grāhyavikalpa)*.[3]

Le *grāhyavikalpa* comporte deux aspects, l'un caractérisé par

(1) *Athavā yathaikamṛddravyābhinirvṛttaikatejaḥparipakvādhāraghaṭāder ādheyakṣaudraśarkarādibhājanatvena bhedaḥ tadvad yānatrayasaṃgṛhītādhigantavyādheyadharmanānātvenâdhāranānātvaṃ nirdiṣṭam iti na doṣaḥ/* (*AAĀ*, p. 77). Cette alternative, dans laquelle le *gotra* est un *ādhāra* au lieu d'un *hetu*, se trouve également dans la *Vṛtti* d'ĀRYA-VIMUKTISENA (p. 77).

La *RGVV* renverse la même image pour expliquer comment la nature pure et indifférenciée de la Pensée *(avikalpacittaprakṛti)* se retrouve dans trois réceptacles *(bhājana)* = conditions *(avasthā)* (1.50).

Cf. la *Vṛtti* de HARIBHADRA (f. 13a-b de l'édition de Se ra Byes) : *sgrub pa'i chos kyi gnas skabs tha dad pa'i bye brag gis byaṅ chub sems dpa' rnam pa bcu gsum po ji skad du bšad pa'i chos kyi gžir gyur pa'i chos kyi dbyiṅs kyi ṅo bo ñid kho na la rigs žes bstan to// gal te chos kyi dbyiṅs kho na 'phags pa'i chos rtogs par 'gyur ba'i rgyu yin pa'i phyir de'i bdag ñid can gyi byaṅ chub sems dpa' bla na med pa'i saṅs rgyas kyi chos rnams kyi raṅ bžin du gnas pa'i rigs yin na/ 'o na ni de'i tshe de ni spyir gnas pa yin pa'i phyir byaṅ chub sems dpa' kho na ma yin no sñam pa'i skye bo blo dman pa'i ṅor dogs pa bsu nas bar skabs kyi tshigs su bcad pa/ chos kyi dbyiṅs la dbyer med phyir// rigs ni tha dad ruṅ ma yin//* [*AA* 1.39ab] *žes bya ba gsuṅs so// ji ltar ñan thos kyi theg pa la sogs pa'i rtogs pa'i rim gyis dmigs pa de bžin du/ 'phags pa'i chos rtogs par bya ba'i phyir/ chos kyi dbyiṅs rgyu'i ṅo bor rnam par 'jog pa'i sgo nas rigs ñid du tha sñad 'dogs so// žes bya ba'i lan žig kyaṅ gzigs mod kyi sla chos ñid du 'jig rten pa'i dṅags kyis lan gžan du/ rten pa'i chos kyi bye brag gis// de yi dbye ba yoṅs su brjod//* [*AA* 1.39cd] *ces bya ba gsuṅs te/...* ; BU STON, *Luṅ gi sñe ma*, f. 158a ; ÑA DBON, *Ña ṭīk*, I, f. 250a5-6 ; TSOṄ KHA PA, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 219-220.

(2) *AAĀ* 1.39 ; V. *supra*, p. 78.

(3) Sur les cent huit formes du *jñeyāvaraṇa* v. E. OBERMILLER, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 52.

l'activité ou l'engagement, et l'autre par la cessation ou le dégagement parce que, selon qu'il consiste en aperception *(upalambha: ādāna)* ou en non-aperception *(anupalambha: saṃtyāga)*, il relève de la *pravṛtti* et de la *nivṛtti*. Ces deux aspects, dont chacun renferme neuf variétés, se rapportent à des choses irréelles issues de la réflexion qui ne correspond pas à la réalité *(vitathapratibhāsatva)* puisque leur fonctionnement ne porte pas sur une chose réelle (5.5) :

pravṛttau ca nivṛttau ca pratyekaṃ tau navātmakau/
grāhyau vikalpau vijñeyāv ayathāviṣayātmakau//[1]

Le *grāhakavikapa* a lui aussi deux aspects nonuples, le premier étant associé au profane *(pṛthagjana)* qui pose comme soi un sujet *(grāhaka)* existant substantiellement *(dravyasat)* et le second étant associé au Saint *(ārya)* qui pose comme soi un *grāhaka* existant par désignation *(prajñaptisat)*. Comme les deux aspects objectifs *(grāhya)* du *vikalpa* n'existent pas réellement, les deux derniers *vikalpa* ne sauraient être de véritables sujets « saisisseurs » *(grāhaka)*, leur caractéristique propre étant précisément la Vacuité de l'état de saisisseur (5.6-7) :

dravyaprajñaptisatsattve vikalpau grāhakau matau/
pṛthagjanāryabhedena pratyekaṃ tau navātmakau//
grāhyau cen na tathā sto 'rthau kasya tau grāhakau matau/
iti grāhakabhāvena śūnyatā lakṣaṇaṃ tayoḥ//[2]

Or Haribhadra nous dit que la deuxième des neuf variétés du *grāhyavikalpa* comportant engagement *(pravṛtti)* est associée avec le *gotra* (*AA* 5.8) et qu'elle est rejetée par l'*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā*. Ce Sūtra enseigne (p. 441) en effet que pour l'*ākāśa* la notion de la proximité et de l'éloignement ne peut jamais se concevoir par rapport à quoi que ce soit étant donné que l'*ākāśa* est précisément non-conceptualisation *(avikalpatvād ākāśasya)*; en conséquence le *gotra* ne saurait être l'objet d'un pareil *vikalpa*, et le *bodhisattva* pratiquant *(car-)* la Prajñāpāramitā ne conçoit donc jamais l'idée que la suprême et parfaite Sambodhi lui est proche ou que les étapes du Śrāvaka et du Pratyekabuddha sont distantes, car la Prajñāpāramitā est précisément non-conceptualisation *(nirvikalpatvāt prajñāpāramitāyāḥ)*.

(1) V. *AAĀ* 5.5 (p. 834) : *etad uktam: anupalambhopalambhasvabhāvau pravṛttinivṛttipakṣau yathākramam ādānasaṃtyāgākāreṇa grāhyau iti pravṛttinivṛttipakṣādhiṣṭhānau grāhyavikalpau vastuny apratibaddhavṛttitvena vitathapratibhāsitvāt, ayathāviṣayasvarūpau vakṣyamāṇaviṣayabhedena pratyekaṃ navaprakārau vibandhakatvāt kleśavad vipakṣau jñeyāv iti/*

(2) V. *AAĀ* 5.6-7 (p. 835-836) : *dravyasann eva ātmā grāhaka iti vikalpābhiniveśena pṛthagjanair anumoditāni kuśalamūlāni yatas tasmāt satkārādikaṃ phalam uktam, na tv anyad buddhatvādikam ity arthaḥ/ nanu ca anātmānaḥ sarvadharmā ity api pṛthagjanāḥ pratipadyante, ity avyāpinī prathamagrāhakavikalpavyavasthā/ adhimuktimanaskāraḥ sa teṣāṃ, tattvamanaskāraś cêha vivakṣita ity asāram/ ... prajñaptisann evâtmā grāhaka iti vikalpābhiniveśenâryāṇām anumodanācittotpādād vivardhamānā bodher anuttarāyāḥ samutpādakā mukhyato bhaviṣyantîty arthaḥ/*

La sixième variété de l'aspect du *grāhakavikalpa* ayant trait au *prajñaptisat* est constituée par le *gotra* (*AA* 5.15-16). Et selon Haribhadra cette variété est visée par l'*Aṣṭasāhasrikā* dans le passage où il est dit : « O Subhūti, tu dis : Étant donné qu'aucun autre *dharma*, différent de l'Ainsité *(tathatā)*, n'est perçu, quel *dharma* se trouvera dans la *tathatā*, qui obtiendra la suprême et parfaite Sambodhi, et qui enseignera ce *dharma?* O Subhūti, on ne perçoit aucun autre *dharma*, différent de la *tathatā*, qui puisse se trouver dans la *tathatā*. En premier lieu la *tathatā* n'est pas perçue et, à plus forte raison, qui se trouvera dans la *tathatā?*»[1]

Selon l'explication de Haribhadra, comme aucun *dharma* différent de la *tathatā* n'est perçu puisque tous les *dharma* ont pour être propre le *dhamadhātu*, au Sens absolu *(paramārtha)* personne ne se trouvera dans la *tathatā;* mais au point de vue de la relativité *(saṃvṛti)* on s'y trouvera en vertu de l'affranchissement du *vikalpa* portant sur la destruction du *gotra (gotravipraṇāśavikalpavirahāt)*. La phrase « En premier lieu la *tathatā* n'est pas perçue... » se rapporte donc au Sens absolu[2].

Ainsi c'est par méprise que le *gotra* fait l'objet de la conceptualisation d'ordre subjectif ou objectif dont le *bodhisattva* pratiquant la Prajñāpāramitā s'est affranchi. Mais le *grāhyavikalpa* qui s'y rapporte est écarté quand on fait valoir qu'il est aussi impossible de percevoir et de situer objectivement le *gotra* qu'il le serait de percevoir et de situer l'*ākāśa* omniprésent. D'autre part, le *gotra* ne peut figurer comme un sujet « situé » dans la Réalité ; mais s'il est par conséquent vrai que personne ne s'établira au Sens absolu dans la *tathatā*, il demeure qu'on s'y établira relativement en se délivrant précisément du *vikalpa* qui porte sur la destruction du *gotra*.

LES TOPIQUES DE L'*Abhisamayālaṃkāra* 1.37-38 SELON LES RÉSUMÉS DE 'JAM DBYAṄS BŽAD PA ET KLOṄ RDOL BLA MA

Avant de poursuivre plus loin l'étude de la théorie du *gotra* à l'aide de quelques commentaires tibétains il sera utile de reproduire ici le schéma adopté par ces commentateurs pour analyser la doctrine du *gotra* en tant que support de la *pratipatti (sgrub pa)* du *bodhisattva*.

(1) *Aṣṭasāhasrikā* 27, p. 453 : *evam ukte bhagavān āyuṣmantam subhūtim etad avocat: yat subhūte evaṃ vadasi yadā tathatāvinirmukto nânyaḥ kaścid dharma upalabhyate tadā ko 'yaṃ bhagavan dharmas tathatāyāṃ sthāsyati ko vâyaṃ anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambhotsyate ko vâyaṃ imaṃ dharmaṃ deśayiṣyatīti| na subhūte tathatāvinirmukto 'nyaḥ kaścid dharma upalabhyate yo dharmas tathatāyāṃ sthāsyati| tathataiva tāvat subhūte nôpalabhyate kaḥ punar vādo yas tathatāyāṃ sthāsyati|...*

(2) *AAĀ* 5.15 (p. 859) : *dharmadhātusvabhāvatvāt sarvadharmāṇāṃ tathatāvyatiriktānyadharmānupalambhe sati naiva kascit paramārthatas tathatāyāṃ sthāsyati, saṃvṛtyā punar gotravipraṇāśavikalpavirahāt sthāsyatîty bhāvaḥ| paramārtham evâdhikṛtya spaṣṭayann āha « tathataiva tāvat » ityādi|*

Cf. *AAĀ* 5.8-9 (p. 839) : *viviktatā ity apy abhiniveśo na kāryaḥ ity āha: « sacet subhūte*

Voici donc d'abord l'aperçu des rubriques donné dans le *Don bdun cu'i mtha' dypod* de 'Jam dbyaṅs bžad pa (f. 4a-b)[1].

Le quatrième [des soixante-dix sujets *(artha)* de l'*AA*] : le support de la réalisation mahāyāniste est le *gotra* existant par nature *(raṅ bžin gnas rigs = prakṛtisthagotra)* enseigné aux vers 1.37-38 de l'*AA*. Quant à l'analyse de la définition *(mtshan ñid = lakṣaṇa)* du *gotra*, on distingue trois domaines *(sa mtshams : avadhi)* :

1° Le *gotra* est défini comme le *dharmadhātu* qui, quand il est cultivé, est susceptible d'être la cause de [ou : de devenir ?] l'Éveil *(chos dbyiṅs gaṅ sbyaṅ na byaṅ chub tu rgyur* [lire : *'gyur?*] *ruṅ de/ rigs kyi mtshan ñid)*. Et le *prakṛtisthagotra* qui est le support *(rten = ādhāra)* de la réalisation mahāyāniste est défini comme le *dharmadhātu* qui, quand il est cultivé, est non seulement susceptible de devenir l'Éveil suprême mais constitue aussi le support et la base *(rten gži : ādhāra-pratiṣṭhā)* de la réalisation mahāyāniste[2] ;

2° Si on l'analyse en tenant compte de l'expression verbale *(sgras brjod rigs kyi sgo nas)*, on distingue un *prakṛtisthagotra* et un *gotra* développé *(paripuṣṭagotra)*. — Lorsqu'on analyse le support de la réalisation mahāyāniste, le *prakṛtisthagotra*, il y a au point de vue des *dharma* supportés *([b]rten pa'i chos)* treize choses actuellement enseignées *(dṅos bstan)*, plus le *prakṛtisthagotra* qui est le support du Chemin d'Équipement *(sambhāramārga)* du Mahāyāna[3].

bodhisattvaḥ » [*Aṣṭasāhasrikā* 26, p. 440] *ityādi/*

śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ//
yeṣāṃ tu śūnyatā dṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire//

[*MMK* 13.8] *iti nyāyād viviktatābhiniveśasyâpi viparyāsarūpatvān naiva prajñāpāramitā syāt/ kathaṃ tarhi tām āgamyâbhisambudhyate iti ced āha :* « *evaṃ khalu subhūte* » *ityādi/ evam avicāraikaramyatvena saṃvṛtirūpatayā iti yāvat/ ata eva paramārtham adhikṛtyâha :* « *nâpi subhūte prajñāpāramitām* » *ityādi/ saṃvṛtyopasaṃharann āha :* « *abhisambudhyate ca* » *ityādi/...*

(1) Cf. E. Obermiller, *Analysis*, p. 86 et suiv.

(2) Voir *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 78a : *dbyiṅs gaṅ gi sbyaṅs na byaṅ chub tu 'gyur ruṅ ṅo//* ; c'est la définition du *gotra* en général. — En ce qui concerne en particulier le *mahāyānagotra*, Tsoṅ kha pa, ajoute *(ibid.) : theg chen gyi rigs spyi tsam pa daṅ/ bye brag 'dir smos kyi gnas rigs so// daṅ po ni/ dbyiṅs gaṅ bla med byaṅ chub kyi rgyur gyur pa'o// gñis pa/ rten chos sgrub pa yi ni rten du gyur pa'i chos kyi dbyiṅs kyi raṅ bžin ni/ dbyiṅs gaṅ 'dir smos sgrub pa'i rten gži byed pa'o// rten chos kyis dbye na bcu gsum mo/ / sa mtshams ni/ tshogs lam nas rgyun mtha'i bar na yod pa ñi snaṅ daṅ rgyan snaṅ gi dgoṅs pa yin la dṅos bstan ni drod nas rgyun mtha'i bar ro//* Cf. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 102-103b (*infra*, p. 157 et suiv.).

Une formulation fondée sur *RGV* 1.50 se trouve dans le *Phar phyin mtha' dpyod* de 'Jam dbyaṅs bžad pa (I, f. 183b5-6) : *raṅ gi thob bya'i ṅo bo ñid skur 'gyur ruṅ gi chos ñid de/ raṅ bžin gnas rigs kyi mtshan ñid/ rgyud bla ma las/ daṅ po'i sku ni daṅ po ste* [*RGV* 1.150]*/ žes gsuṅs pa'i phyir/ de rigs su 'gyur tshul yod de/ de 'dzin staṅs su dmigs te bsgoms pas 'phags pa'i chos daṅ dri ma daṅ bral ba'i chos skur 'gyur bar dpe du mas bšad pa'i phyir/ rgyud bla ma las/ yaṅ dag mtha' ni 'du byas kyi// rnam pa thams cad dben pa ste/ /ñon moṅs las daṅ rnam smin don/ /sprin la sogs pa bžin du brjod//* [*RGV* 1.158] *ces gsuṅs pa'i phyir/*

Cf. aussi E. Obermiller, *Analysis*, p. 86.

(3) Bien que l'enseignement explicite *(dṅos bstan)* de l'*AA* n'ait pas pour objet le

Les treize choses actuellement enseignées sont :

1. Le *prakṛtisthagotra* en tant que support des six *adhigama-dharma*, à savoir la Chaleur *(drod = ūṣman* [ou *ūṣmagata*]*)*,
2. Le Point culminant *(rtse mor gyur pa = mūrdhagata)*,
3. la Constance *(bzod pa = kṣānti)*,
4. le *dharma* suprême du plan mondain *('jig rten pa'i chos kyi mchog = laukikāgradharma)*,
5. le Chemin de la Vue *(mthoṅ lam = darśanamārga)*, et
6. le Chemin de la Réalisation en méditation *(sgom lam = bhāvanāmārga)*, qui sont les choses actuellement enseignées[1] ;
7. le support de la réalisation du contrecarrant *(gñen po sgrub pa'i rten: pratipakṣa)* ;
8. le support de la réalisation de l'élimination *(spoṅ ba'i sgrub pa'i rten: prahāṇa)* ;
9. le support du Chemin de la délivrance *(vimuktimārga)* où finit ce qui est à éliminer *(spaṅ bya de dag gtugs pa'i rnam grol lam gyi rten: paryupayoga)* ;[2]
10. le support de la connaissance discriminante transcendante *(šes rab = prajñā)* et de la Compassion *(sñiṅ brtse = kṛpā)* ;
11. le support de la supériorité par rapport aux Śrāvaka qui sont des disciples, etc. *(slob ma ñan thos sogs thun moṅ ma yin pa'i rten: śiṣyāsādharaṇatva)*[3] ;
12. le support de l'engagement progressif pour le bien d'autrui *(gžan don go rims su byed pa'i rten: parārthānukrama)*[4] ;
13. le support du fonctionnement sans effort de la Gnose *(ye šes rtsol ba mi mṅa' bar 'jug pa'i rten: jñānasyâyatnavṛttiḥ)*.

sambhāramārga, celui-ci est à inclure dans les limites du topique *(sa mtshams)* ; v. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 78a (cité *supra*, p. 135 n. 2) et 219b. Le *Ña ṭīk* précise (I, f. 249b3) : *drod sogs kyi rgyu yin pas tshogs lam yaṅ bsdus pas de'i yaṅ (mdor) rten du gsuṅs žes so|| (~Śānti Abhyas kyaṅ ṅo)||* — RATNAKĪRTI estime que le gotra est l'*ādhāra* du *bodhisattva* sur le *sambhāramārga* puisqu'il produit les treize aspects en question, et que le *dharmadhātu* est ainsi l'*ālambana* ; mais il ajoute qu'il ne s'agit pas du *gotra* proprement dit puisque ce dernier n'est alors pas un *hetu* (v. *Ña ṭīk*, I. f. 249b-250a). Cf. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 106a5 (*infra*, p. 162) ; MKHAS GRUB RJE, *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 64b-65a ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *'Grel pa'i zin bris*, f. 63a1-2 ; *Kloṅ rdol gsuṅ 'bum*, ña, 11a-b.

(1) Les numéros 1-6 sont donc les quatre *nirvedhabhāgīya* — l'*ūṣmagata (dro bar gyur pa*, ou *ūṣman = drod)*, le *mūrdhagata (rtse mor gyur pa*, ou *mūrdhan = rtse mo)*, la *kṣānti (bzod pa)*, et les *laukikāgradharma ('jig rten pa'i chos kyi mchog)* — qui relèvent tous du *prayogamārga* mondain *(laukika)*, plus le *darśana*° et le *bhāvanāmārga*, qui sont supra-mondains *(lokottara)*.

Sur les *nirvedhabhāgīya* v. E. OBERMILLER, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 20, 35-36 ; *Analysis*, p. 57 et suiv.

(2) V. *suprà*, p. 130 n. 1.

(3) Ce facteur se situe sur la neuvième *bhūmi* (v. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dypod*, I, f. 178b).

(4) Ce facteur se situe sur la dixième *bhūmi* (v. *ibid.* et *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 218a6).

Et il y a le support du *sambhāramārga*[1] ;

3° En général (*spyir*, c'est-à-dire au point de vue du domaine, *sa mtshams*, entier), le *gotra* [du Mahāyāna] commence avec le *sambhāramārga*[2] du Mahāyāna et va jusqu'à la fin du Courant *(rgyun mtha')* ; et pour ce qui est des choses actuellement enseignées *(dṅos bstan)*, le *gotra* commence avec le degré de la Chaleur *(ūṣman)* et persiste jusqu'à la fin du courant[3].

Des précisions qui complètent utilement du point de vue des dGe lugs pa l'aperçu précédent sont fournies par Kloṅ rdol bla ma dans son *Phar phyin las byuṅ ba'i miṅ gi rnam graṅs*[4] :

Le quatrième des soixante-dix *artha* de l'*AA* est le *prakṛtisthagotra*, le support de la réalisation mahāyāniste ; c'est le substrat commun *(gži mthun pa)* qui est la *dharmatā* de la Série du *bodhisattva (byaṅ sems)* et le support, ou la base réelle, de la réalisation mahāyāniste. Le *prakṛtisthagotra* se définit comme la *dharmatā* du *citta* maculé[5] devenu le *dharma* qui est son support et qui est susceptible de devenir

(1) Du fait qu'il énumère le *sambhāramārga* comme le quatorzième aspect du *gotra* le *Don bdun cu'i mtha' dpyod* diffère légèrement des autres commentaires ; mais il souligne en même temps le fait que le *sambhāramārga* ne fait pas partie du *dṅos bstan*.

(2) V. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dypod*, I, f. 183b7 (*infra*, n. 5).

(3) Sur le *rgyun mtha'* voir *Kloṅ rdol gsuṅ 'bum*, ña, f. 11b2 (*infra*, p. 138). Il s'agit ici de l'*ānantaryamārga* de la fin du Courant *(rgyun mtha' bar chad med lam)*, c'est-à-dire de l'*ānantaryamārga* du deuxième *bhāvanāmārga* de la dixième *bhūmi*, le *vajropasamādhi* (cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 218a2, et Paṇ chen BSOD NAMS GRAGS PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 146b6).

Il s'ensuit que, selon les traités étudiés ici, le *prakṛtisthagotra* (ainsi que le *samudānītagotra*) cesse d'exister sur la *buddhabhūmi*; v. *Kloṅ rdol gsuṅ 'bum*, ña, f. 11a-b (*infra*, p. 138).

Les limites *(sa mtshams)* des treize aspects ont été fixées par DHARMAMITRA, qui ajoute qu'il ne serait pas exact de dire que l'un ou l'autre de ces treize aspects s'applique au *buddha* puisqu'il est parlé dans les commentaires des treize *bodhisattva;* cependant, RATNĀKARAŚĀNTI et RATNAKĪRTI ont rattaché le treizième aspect — l'*ayatnavṛtti* de la Gnose — à l'étape du *buddha* (v. *Ña ṭīk*, I, 249a-b, et *Legs bšad gser phreṅ*, I, 218a-b).

Remarquons enfin que ces commentaires de la Prajñāpāramitā ne parlent pas dans ce contexte du *gotra* du Śrāvaka et du Pratyekabuddha et qu'ils traitent donc seulement du *mahāyānagotra* et du *bodhisattva* en tant qu'*ādhāra* de la *pratipatti* (cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 78a [cité *supra*, p. 135 n. 2], 220a3, 222b6 ; Paṇ chen BSOD NAMS GRAGS PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 145b4), car les Prajñāpāramitāsūtra traitent de la *caryā* du *bodhisattva*. Mais on verra que ces mêmes commentaires n'oublient pas pour autant le *śrāvakagotra* et le *pratyekabuddhagotra*, qui seront discutés notamment dans la section suivante traitant du caractère universel *(sāmānyavartitva)* du *gotra*.

(4) *Kloṅ rdol gsuṅ 'bum*, ña, f. 5a4 et suiv.

(5) Cette définition du *prakṛtisthagotra* comme la *dharmatā* du *samalacitta* diffère légèrement dans sa teneur de celle donnée par RGYAL TSHAB RJE (*rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 103a, 109b-110a, *infra*), par Paṇ chen BSOD NAMS GRAGS PA (*Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 148a3 : *raṅ gi rten chos su gyur pa'i dri ma ma spaṅs pa'i šes pa'i chos ñid gaṅ žig/ ṅo bo ñid sku[r] 'gyur ruṅ de/ raṅ bžin gnas rigs kyi mtshan ñid/ raṅ gi brten chos su gyur pa'i byaṅ sems kyi šes pa'i chos ñid gaṅ žig/ theg chen sgrub pa'i rten gži byed pa de/ theg chen sgrub pa'i rten raṅ bžin gnas rigs kyi mtshan ñid/ saṅs rgyas kyi rigs gaṅ žig/ 'dus byas kyi saṅs rgyas kyi skur 'gyur ruṅ de/ rgyas 'gyur gyi rigs kyi mtshan ñid/*),

le *svābhāvikakāya;* et le *paripuṣṭagotra* se définit comme le *gotra* de *buddha* qui est susceptible de devenir le *buddhakāya* composé *(saṃskṛta).* Tel est le système des Svātantrika[1].

Selon le Cittamātra, le *prakṛtisthagotra* est le germe sans impureté *(anāsravabīja)* du *citta* qui est implanté mais qui n'a pas été cultivé par les conditions *(pratyaya)* de l'audition *(śravaṇa);* quand il est ainsi cultivé, il y a le *paripuṣṭagotra* aussi bien que le *prakṛtisthagotra...*[2]

Le cinquième des soixante-dix *artha* est l'objet *(ālambana)* de la réalisation mahāyāniste qui se définit comme la base où l'activité mahāyāniste coupera l'imputation *(samāropa);* il est identique au connaissable *(jñeya)* [*AA* 1.40][3].

En ce qui concerne son domaine [d'application], le *prakṛtisthagotra* existe dans la Série de tous les êtres animés ; et le Mādhyamika et le Cittamātra sont d'accord pour dire que le *prakṛtisthagotra* et le *paripuṣṭagotra* n'existent pas dans la *buddhabhūmi*[4]. Quand il n'est pas question de l'enseignement actuel *(dṅos bstan,* de l'*AA),* il existe aussi dans le *sambhāramārga;* mais le *prakṛtisthagotra* qui est le support de la réalisation mahāyāniste actuellement enseignée dans ce même contexte s'étend de l'*ūṣman* dans le *prayogamārga* du Mahāyāna jusqu'à la fin du Courant juste avant la *buddhabhūmi (saṅs rgyas kyi sa'i sṅa logs rgyun mtha').*[5]

et par 'JAM DBYAṄS BŽAD PA (*Phar phyin mtha' dpyod,* I, f. 183b-184a : *raṅ gi thob bya'i ṅo bo ñid skur 'gyur ruṅ gi chos ñid de/ raṅ bžin gnas rigs kyi mtshan ñid/* [*RGV* 1.150] *...de rigs su 'gyur tshul yod de/ de 'dzin staṅs su dmigs te bsgoms pas 'phags pa'i chos daṅ dri ma daṅ bral ba'i chos skur 'gyur bar dpe du mas bšad pa'i phyir/* [*RGV* 1.158] *.../dbye na lam la žugs ma žugs gñis daṅ/ žugs pa la theg pa gsum gyi rigs gsum yod de/ ...thos sogs kyis gsos btab pa'i raṅ gi thob bya'i saṅs rgyas su 'gyur ruṅ gi dṅos po de/ rgyas 'gyur gyi rigs kyi mtshan ñid/* [*RGV* 1.150] ... *|dbye na/ ye šes chos skur 'gyur ruṅ gi sems kyi nus pa daṅ/ gzugs skur 'gyur ruṅ gi sems kyi nus pa gñis yod de/* [*RGV* 1.24]...*//* ; cf. f. 185b3). Mais selon RGYAL TSHAB RJE *gotra* est aussi le nom de la *samalā dharmatā* ou *tathatā* (*rNam bšad sñiṅ po'i rgyan,* f. 106a6, 112a4, traduit plus loin ; nous verrons dans la troisième partie du présent ouvrage que le *tathāgatagarbha* est identifié à la *samalā tathatā*). On dit en outre que la *dharmatā* du *citta* est le *gotra* (v. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan,* f. 102b6) ; cette formule englobe en même temps les *sarvagacaitta (sems kyi kun 'gro)* — à savoir la *vedanā,* la *cetanā,* la *saṃjñā,* le *sparśa,* la *manasikāra,* etc. (*Abhidharmakośa* 2.24). Nous verrons plus loin qu'on dit aussi que la luminosité naturelle du *citta* est le *gotra.*

(1) Voir *RGV* 1.149-152 sur lequel se fonde la définition donnée par 'JAM DBYAṄS BŽAD PA (*supra*).

(2) V. *supra* p. 106 n.8.

(3) Sur l'*ālambana* voir ci-dessous, p. 400, et E. OBERMILLER, *Analysis,* p. 95 et suiv.

(4) Remarquons que cette définition recouvre celle du *tathāgatagarbha* selon les dGe lugs pa. (Mais voir *RGV* 1.45-47 et *RGVV* 1.84, où le *dhātu* est mis en rapport avec la *suviśuddhāvasthā* du *buddha.*)

(5) *KD,* ña, f, 11a-b.

LA DOCTRINE DU *gotra* SELON LE *Yid kyi mun sel* DE ÑA DBON

Un des commentaires les plus étendus de l'*Abhisamayālaṃkāra* est le *Yid kyi mun sel* de Ña dbon Kun dga' dpal, un maître qui enseigna la Prajñāpāramitā à Tsoṅ kha pa[1]. Son ouvrage mérite l'attention à la fois parce qu'il résume et discute les opinions des plus importantes autorités indiennes dans ce domaine et parce qu'il interprète la doctrine du *gotra* au point de vue de l'école des Jo naṅ pa, dont on connaît l'intérêt pour l'histoire de la théorie du *tathāgatagarbha*[2]; en outre, plus que beaucoup d'autres commentateurs de la Prajñāpāramitā il fait ressortir la relation étroite entre le *gotra* et le *tathāgatagarbha*. Ña dbon s'appuie non seulement sur l'*AA* et le *RGV* mais aussi sur le *MSA* et la *BBh*, et sur Ratnākaraśānti, ces dernières autorités étant d'ailleurs considérées par lui comme relevant non pas du Cittamātra mais bien plutôt du Madhyamaka, ou plus exactement sans doute du « Grand Madhyamaka » *(dbu ma chen po)* qui harmonise le Madhyamaka et la doctrine de la Vijñapti *(rnam rig gi dbu ma)* dont les Jo naṅ pa furent parmi les principaux avocats au Tibet[3]. C'est aux rubriques de ce commentaire, généralement connu comme le *Ña ṭīk*, que Tsoṅ kha pa se réfère dans son *Legs bšad gser phreṅ.*

Yid kyi mun sel, I, f. 236b-251a

§1.1. Le sens général *(spyi'i don)* du *gotra*, qui figure comme une cause *(rgyu = hetu)* et comme un support *(rten = ādhāra)*. *f. 236b4*

[A titre d'introduction Ña dbon cite le *MSA* 3.1, où huit sujets sont énumérés, et pour la définition du *gotra* il cite le *MSA* 3.4.

Puis il mentionne l'interprétation, attestée dans l'écriture et adoptée par les Vaibhāṣika, selon laquelle les quatre *āryavaṃśa* *('phags pa'i rigs)* sont le contentement avec l'aumône, etc. Ensuite vient la définition du *gotra* comme non-convoitise (*alobha*, *Abhidharmakośa* 6.7) ainsi que la définition des *gotra* originel et cultivé

(1) Voir le *rNam thar* de TSOṄ KHA PA composé par MKHAS GRUB RJE, f. 11b, et aussi *ThG* (chapitre traitant des Sa skya pa), f. 7a1 ; *dPag bsam ljon bzaṅ*, p. 214.

ÑA DBON fut le *dbon po* du *dge bšes* ÑA DAR MA RIN CHEN (voir le *dPe rgyun dkon po 'ga' žig gi tho yig* de ŠES RAB RGYA MTSHO apud LOKESH CHANDRA, *Materials for a History of Tibetan Literature,* 3e partie, no 11851). (GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS écrit aussi ÑA PHRUG ; on écrit parfois aussi Ña dpon et même GÑAG DPON.) En plus du présent ouvrage (cf. *Materials* no 11516) ÑA DBON composa aussi un *Grub mtha'* important (*ibid.*, no 11916).

(2) Les commentaires de l'*AA* et de la *Śatasāhasrikā-Prajñāpāramitā* composés par DOL BU PA, un maître de ÑA DBON, doivent être les ouvrages fondamentaux sur ce sujet dans l'école des Jo naṅ pa (v. le *Tho yig* de ŠES RAB RGYA MTSHO, *Materials* ne 11515 et 11363). Voir aussi les ouvrages catalogués par R. O. MEISEZAHL, *Alttibetische Handschriften der Völkerkundlichen Sammlungen der Stadt Mannheim* (Copenhague, 1961), p. 20 et suiv.

(3) Voir ci-dessus p. 60-61.

(*Abhidharmakośa* 6.58)[1]. Ña dbon cite aussi l'opinion de Dharmamitra selon laquelle le *gotra* est une particularité *(viśeṣa)* de l'*āyatana-indriya (skye mched dbaṅ po'i bye brag*[2]*)*. Enfin il propose l'interprétation suivante de la doctrine des Sautrāntika, qui devait être écartée par Tsoṅ kha pa[3] :]

f. 237a3 Les Sautrāntika estiment que la particularité du *ṣaḍāyatana* consiste en la capacité d'éliminer l'obscuration *(āvaraṇa) (skye mched drug gi khyad par sgrib pa spaṅ ruṅ)*.

Dans la *Saṃgrahaṇī* il est dit : « Si la capacité d'éliminer les deux *āvaraṇa* n'existe pas, le *gotra* est coupé ; s'il n'existe que la capacité d'éliminer le seul *kleśāvaraṇa*, il y a le *gotra* du Śrāvaka et du Pratyekabuddha ; et s'il existe la capacité d'éliminer les deux, il y a le *buddhagotra* » (cela a été expliqué aussi dans la *Bodhisattvabhūmi*).[4] Cette déclaration (voir Bu [ston]) est à examiner.

Il est faux de soutenir que le sytème du Cittamātra se conforme au *MSA* et à la *BBh*. En effet, Dharmamitra et nos opposants soutiennent que le tenant du Cittamātra admet un *prakṛtisthagotra* coupé[5] ; or ni le *MSA* ni la *BBh* n'admettent un *prakṛtisthagotra* coupé (Là [dans *MSA* 3.11] « sans cause » *(hetuhīna)* se rapporte au [*gotra*] développé *(rgyas pa: paripuṣṭa)* ; et il y est en effet dit que tous les êtres vivants sont munis du *garbha* (*MSA* 9.37])[6].

f. 237b Dans la *BBh* il est dit : « Le *prakṛtisthagotra*, qui est une particularité du *ṣaḍāyatana* des *bodhisattva*, est *paramparāgata*... ; et le *samudānīta* est acquis par la pratique continuelle préalable des Racines de bien. » Ainsi la *dharmatā* du *ṣaḍāyatana* est la luminosité naturelle existant dès l'origine *(gdod nas gnas pa'i raṅ bžin 'od gsal)*, et il est enseigné qu'elle est le *prakṛtisthagotra*.

Ratnākaraśānti affirme que ce qu'on nomme *gotra* est sans commencement, non composé *(asaṃskṛta)* par des causes et conditions, acquis par la *dharmatā*, et une particularité du *ṣaḍāyatana*. Ainsi, si l'on considère (comme le fait Ārya[-Vimuktisena]) que, dans la *BBh*, la particularité du *ṣaḍāyatana* advenue en série et acquise par la *dharmatā* est composée *(saṃskṛta)*, c'est une erreur[7].

(1) V. *infra*, p. 457 et suiv.

(2) Cf. *supra*, p. 103.

(3) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 205a5(*infra*, p. 465).

(4) Ici et dans la suite, les notes dans le texte du *Ña ṭīk* qui sont imprimées en petits caractères dans l'édition de bKra šis 'khyil ont été mises entre parenthèses.

(5) V. *Luṅ gi sñe ma*, f. 153b7 et suiv.

(6) Ainsi, en suivant le *dbu ma chen po* qui harmonise la doctrine du *MSA*, etc., avec le Madhyamaka, Ña dbon s'applique à montrer ici que le *MSA* ne contredit pas la théorie mādhyamika qui n'admet pas la possibilité de l'inexistence absolue et finale du *gotra*. V. *infra*, f. 243b-244a et Tāranātha, *gŽan stoṅ dbu ma'i rgyan*, f. 4b-5a. Au contraire, selon Bu ston et les dGe lugs pa, le *MSA* est une autorité spéciale de l'école du Cittamātra et il admet la possibilité de l'inexistence absolue et finale du *gotra*. (A vrai dire, il n'y a pas de contradiction entre *MSA* 9.37 et 3. 11, même si l'on admet que ce dernier vers accepte cette possibilité puisque 9.37 se rapporte à l'omniprésence de la *tathatā*.) Cf. *supra*, p. 82 ; *infra*, 277, 512.

(7) V. Ārya-Vimuktisena, *Vṛtti*, p. 76-77 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 208a1-2 (*supra*, p. 107).

Aussi le *MSA* et la *BBh* enseignent-ils que le *dharmadhātu* est le [*gotra*]. Sāgaramegha dit[1] : « Il est *dharmatāpratilabdha* parce qu'établi par être propre *(ṅo bo ñid kyis grub pa)* — c'est-à-dire qu'il n'est pas produit *(abhisaṃskṛta)* par quelqu'un — et parce que futur. Tel est le sens. » (Dans le Commentaire [*'grel pa*] du *MSA* aussi il est dit : « L'*āyatanaviśeṣa* existant simultanément avec le *saṃsāra* sans commencement et sans avoir été produit et constitué *(ma bcos par)* par quelqu'un est muni du germe de l'Éveil, auquel on a part *(skal pa yod pa: bhavya)* »[2]. En ce qui concerne la contradiction résultant de ce qu'il ne serait (: *prasaṅga*) que bon *(dge ba kho na)* et non composé, [remarquons que] le *RGV* (1.148) parle lui-même de la nature immuable, bonne et très pure[3]. De plus : « Parce qu'il n'est pas composé par les Racines de bien nées de l'Écoulement *(rgyu mthun pa = niṣyanda)* du *dharmadhātu* »[4]. Ainsi donc il est dit que la *dharmatā* est le *gotra*.

Dans le *Ghanavyūha* il est dit : « O Jinaputra's, ce qu'on nomme le *bodhisattvagotra* assume le *dharmadhātu (chos kyi dbyiṅs lhur len pa)* et est large comme l'*ākāśa* et lumineux par nature »[5]. (Le Bodhisattva *f. 238a*
qui y demeure *(gnas pa)* — c'est-à-dire qui le comprend directement (*mṅon sum du rtogs pa)* — naît dans le *gotra* des Buddha Bhagavat passés, futurs et présents, etc. Dans le grand Commentaire du *MSA* le sens est expliqué comme suit : Les *tathāgata* nombreux [sont] ici le *dharmadhātu* et la Gnose non conceptuelle *(nirvikalpakajñāna);* ainsi il est dit que lorsqu'on obtient la première *bhūmi*, on naît dans la Lignée des *tathāgata* dans la première *bhūmi*. Cela est donc conforme au texte scripturaire du *Daśabhūmika.*[6])

Donc, la thèse soutenue par certains ('od zer mgon po) selon laquelle le *saṃskṛta-citta*, qui est simple connaissance et luminosité, est le *prakṛtisthagotra* est aussi infirmée par le fait que ce dernier est (: *prasaṅga)* bon et *asaṃskṛta ('dus byas kyi sems rig ciṅ gsal tsam 'di raṅ bžin du gnas pa'i rigs su 'dod pa'aṅ de dge ba kho na daṅ de 'dus ma byas su thal bas gnod de)*[7]. En effet, il est dit dans le *RGV* (1.148) :

[*prakṛter avikāritvāt kalyāṇatvād viśuddhitaḥ/*
hemamaṇḍalakaupamyaṃ tathatāyām udāhṛtam//]

(1) *Bodhisattvabhūmi-Vyākhyā*, f. 7a ; cf. f. 6a6.

(2) V. Sthiramati, *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya*, f. 47b (qui porte *bskal pa yod pa*) ; cf. *Asvabhāva, *Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā*, f. 58b.

(3) V. *infra*, f. 238a3.

(4) V. *supra*, p. 106.

(5) Selon le *Legs bšad gser phreṅ* (I, f. 208b2, *supra*, p. 118), la citation est tirée de l'Avataṃsaka, Le même texte scripturaire est cité aussi dans le *Luṅ gi sñe ma* (f. 152b1), le *Phar phyin mtha' dpyod* de Paṇ chen bSod nams grags pa (I, f. 149b, pour réfuter l'opinion du *Roṅ ṭīk*), et le *Phar phyin mtha' dpyod* de 'Jam dbyaṅs bžad pa.

(6) Cf. *Daśabhūmikasūtra* 1U (p. 16), etc., et *MSA* 5.4-5 ; cf. *Śikṣāsamuccaya*, p. 10-11, qui cite le *Daśabhūmika* au sujet du *tathāgatavaṃśa*.

(7) Comparer le *sems gsal myoṅ* de Ratnākaraśānti mentionné, dans le contexte de l'interprétation harmonisante du Madhyamaka et du Vijñānavāda, par Tsoṅ kha pa *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 17b4 (cité *supra*, p. 61 n. 2).

Dans la discussion de la théorie vijñānavāda du *gotra* dans son commentaire de

« En raison du fait que la nature est inaltérable, bonne et très pure on a déclaré que cette Ainsité est pareille à un disque en or[1] ». Par conséquent, en ce qui concerne cette faute, certains prétendent que, puisque l'insensible *(bem po: jaḍa)* et l'insubstantiel *(dṅos med)* seraient également munis du *buddhagotra* au cas où l'on identifie le *dharmadhātu* à ce [*gotra*], la *dharmatā* du *citta* qui est maculée est ce [*gotra*] *(sems kyi chos ñid dri bcas ñid de yin)*[2]; et cette thèse est elle aussi infirmée du fait que la *dharmatā* serait (: *prasaṅga*) alors fractionnée en parties. Mais si le Germe non souillé *(anāsrava-bīja)* sur la base de l'*ālaya* *(kun gži'i steṅ gi zag med kyi sa bon)* (ceci est expliqué dans le *bSlab gsum rgyan gyi me tog* de Ral gri)[3] est le

l'*AA* (f. 81a2-3), Roṅ ston mentionne le *sems rigs ciṅ gsal ba* comme étant le *prakṛtisthagotra*.Le doxographe sa skya pa Ṅag dbaṅ chos grags reconnaît que le *Roṅ ṭīk* admet dans sa teneur *(dṅos bstan)* la division du *prakṛtisthagotra* en une partie *saṃskṛta*, le *sems gsal ba'i cha*, et en une partie *asaṃskṛta*, le *stoṅ pa'i cha;* mais il considère que cela a été fait seulement pour attirer les *vineya*, et il fait remarquer que Go rams pa bSod nams seṅ ge enseigne, dans son *sDom gsum Kha skoṅ* (f. 4b-5a), que le *prakṛtisthagotra* est *asaṃskṛta* selon le Mādhyamika (v. *Grub mtha' šan 'byed*, f. 9a). Dans le même passage Roṅ ston explique cependant que le Vijñānavādin ne saurait identifier le *prakṛtisthagotra* au *sems rig ciṅ gsal tsam* parce que ce dernier se trouve chez tous les *sattva*, alors que le Vijñānavāda admet trois *yāna* ultimes et distincts, et considère donc que le *buddhagotra* ne compénètre *(khyab pa)* pas tous les *sattva;* Roṅ ston conclut donc qu'on a identifié le *sems rig ciṅ gsal stoṅ* non pas au *gotra* mais au *tathāgatagarbha* (f. 81a3 ; cf. f. 83a). Mais cette dernière identification a été combattue aussi par Paṇ chen bSod nams grags pa (*RGV Blo ṭīk*, f. 27-29).

De plus, étant donné que ce *sems rig ciṅ gsal tsam* ou *sems (myoṅ ba) gsal rig* est, comme on vient de le voir, *saṃskṛta* et qu'il est la caractéristique propre *(lakṣaṇa)* du *citta* conditionné et maculé *(samala)*, l'objection déjà notée (*supra*, p. 118 n. 2) selon laquelle le *prakṛtisthagotra* ne peut être une cause sensu stricto (*kāraṇa: anāsravabīja*, etc.) puisqu'il serait alors *saṃskṛta* et ne serait donc plus la *dharmatā* ou le *dharmadhātu* (qui sont *asaṃskṛta)*, s'oppose aussi à son identification avec le *prakṛtisthagotra*. — Sur ce problème voir mKhas grub rje, *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 61b-62a ; Paṇ chen bSod nams grags pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 149a-b ; 'Jam dbyaṅs bžad pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 108a et suiv. ; Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *bDen bži'i rnam bžag*, f. 10a-b ; dPal maṅ dKon mchog rgyal mtshan, *Bya gtoṅ sñan sgron*, f. 5a5, 9b4, 44b4, 48b4.

De ce *sems rig ciṅ gsal tsam* il faut distinguer le *gsal stoṅ* auquel Go rams pa identifie le *prakṛtisthagotra* (*sDom gsum rab dbye'i kha skoṅ*, f. 4b2). La théorie du *gsal stoṅ* fut développée surtout par les Sa skya pa (voir par exemple le chapitre sur cette école dans le *ThG*) ; Go rams pa l'explique comme la coincidence, ou l'intégration *(yuganaddha)*, non composée *(asaṃskṛta)* du *gsal ba* — autrement dit de la continuité — et du Vide de développement discursif *(prapañca)* des quatre extrêmes *(koṭi)* (f. 4b2 : *gsal ba rgyun chags ma 'gags pa/ /mtha' bži'i spros pas stoṅ pa yi/ /zuṅ 'jug 'dus ma byas la bžed//* ; cf. f. 10b6). De toute façon, selon Go rams pa, le *prakṛtisthagotra* ne renferme pas de composant *saṃskṛta* (*op. cit.*, f. 5a6).

(1) Sur le *don dam pa'i dge ba (*paramārtha-śubha: tathāgatagarbha)* voir Dol bu pa, *Ṅes don rgya mtsho*, f. 8b-9a (qui cite notamment le *LAS* et le *Ghanavyūha*) ; Tāranātha, *gŽan stoṅ dbu ma'i rgyan*, f. 10b-11a ; cf. Bu ston, *Luṅ gi sñe ma*, f. 155a4. — La théorie relative au *don dam pa'i dge ba* fut déjà combattue par Sa skya paṇḍi ta dans son *sDom gsum rab dbye*.

(2) Cf. *infra*, p. 152 n. 1 ; Tāranātha, *gŽan stoṅ dbu ma'i sñiṅ po*, f. 10b ; Go rams pa, *sDom gsum kha skoṅ*, f. 5b-6a.

(3) Les Jo naṅ pa placent bCom ldan Rig pa'i ral gri dans la lignée qui a transmis la doctrine du *gžan stoṅ;* v. Tāranātha, *Zab mo gžan stoṅ dbu ma'i brgyud 'debs*, f. 2b.

[*gotra*], ce dernier sera ou bien *saṃskṛta* ou bien *asaṃskṛta*. Quant à la première alternative, on comprendra par l'expression elle-même que la discussion de la question de savoir s'il est impur *(sāsrava)* ou pur *(anāsrava)* est écartée par la discussion elle-même. En effet, la définition en est la suivante : Lorsqu'on déploie des efforts sur le Chemin de la délivrance en s'appuyant sur une chose, cette dernière s'appelle le bien non composé *(asaṃskṛta)* qui fait obtenir la délivrance *(thar pa thob byed kyi 'dus ma byas kyi dge ba)* ; il est dit que ce bien non composé devient la cause du *svābhāvikakāya*[1] — ce qui correspond *f. 238b* à la définition *(lakṣaṇa)* du *prakṛtisthagotra* sur le plan du Chemin *(lam gyi skabs kyi raṅ bžin du gnas pa'i rigs)*. Et tous les biens composés *(saṃskṛta)* constituant la cause de l'Éveil engendré par les conditions *(pratyaya)* et appuyé sur le précédent [bien non composé] sont le *paripuṣṭagotra*, lequel se définit comme le bien composé qui est la cause de l'Éveil *(byaṅ chub kyi rgyur gyur pa'i dge ba 'dus byas)*[2]. Il est associé à chacun des *yāna* ; et le bien composé qui est la cause de la Sambodhi est le *paripuṣṭagotra* du Mahāyāna. Il existe aussi pour les autres [*yāna*].

Dans le *RGV* il est dit (1.149) :

> [*gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyaṃ nidhānaphalavṛkṣavat/*
> *anādiprakṛtisthaṃ ca samudānītam uttaram//*]

« Le *gotra* est à connaître comme double et pareil à un trésor et à un arbre portant ses fruits, [le premier étant] le *prakṛtistha* sans commencement et [l'autre] l'excellent *samudānīta* » ; etc. Il faut pouvoir expliquer ce vers ! On l'entendra selon l'explication fournie par Sāgaramegha qui dit qu'il faut dire que le *bīja* du *lokottaradharma* est le *gotra*[3].

Le premier [le *prakṛtisthagotra*] est le support *(rten)* et le dernier [le *samudānīta*] est le supporté *(brten pa)* ; le premier est existence en tant que cause et non-existence en tant que fruit déjà produit *(rgyur yod bskyed pa'i 'bras bur med)*, et le dernier est les deux [à savoir cause et fruit : cf. *MSABh* 3.4].

[Ña dbon énumère ensuite plusieurs étymologies herméneutiques *(nirukta)* du mot *gotra*. D'abord il relève, d'après le *Bhāṣya* du *MSA*

(1) Cf. *RGV* 1.150.

(2) Cf. BU STON, *Luṅ gi sñe ma*, f. 152b : *raṅ bžin du gnas pa'i rigs kyi mtshan ñid/ 'dus ma byas kyi dge ba gaṅ žig chos ñid kyi skur 'gyur ba'o/ /rgyas 'gyur rigs kyi mtshan ñid/ 'dus byas kyi dge ba gaṅ žig/ rdzogs pa'i byaṅ chub kyi rgyur gyur pa'o//* Le *prakṛtisthagotra* se définit comme le bien non composé *(:asaṃskṛta-kuśala)* qui deviendra le *dharmakāya ;* et le *paripuṣṭagotra* se définit comme le bien composé *(:saṃskṛta-kuśala)* devenu la cause de la *sambodhi*.

(3) *Bodhisattvabhūmi-Vyākyhā*, f. 7b. Cf. aussi *RGVV* 1.26. Selon le *ŚMDSS*, f. 448b (cité dans *RGVV* 1.149-152), le *tathāgatagarbha* ou *prakṛtipariśuddhagarbha* est le *lokottaragarbha*.

(3.4), l'explication *guṇa+tāra* (: *tṛ-*) « délivrer la qualité »[1]. Puis il cite neuf sens différents de *go-*, et il retient les valeurs de *phyogs* « région » et de *sa* « terre »[2] ; dans ce cas le mot aurait, comme le fait remarquer Abhayākaragupta dans son *Munimatālaṃkāra*, le sens de « protéger » les êtres animés inclus dans une région ou terre *(phyogs sam sas bsdus pa'i sems can skyob pas go tra ste rigs so)*. Ensuite vient une explication herméneutique du mot *rigs* = *kula* qui a aussi été mentionnée par Bu ston : *ku* « mauvais »+*laya* (: *lī-*) ; selon Dharmamitra, cela signifie que, par la force de la compassion, on entre dans les mauvaises destinées comme les enfers, etc. *(sñiṅ rje'i dbaṅ gis dmyal sogs 'gro ba ṅan par thim pa)*. L'élément *ku* peut aussi représenter *kūṭa* = *brtsegs* « sommet » (Bu ston) ou *tshogs*, et *la* peut représenter *ālaya* (Bu ston) = *gži*, *rten* « base » ; dans ce cas *kula* est le support d'un tas *(tshogs)* de qualités.[3] — Ña dbon relève aussi l'explication de *gotra* donnée au début de la *BBh* : (en tant que « mine » du *lokottaradharma*, *'jig rten las 'das pa'i chos kyi 'byuṅ gnas)* le *gotra* reçoit le nom de « support » *(gži : ādhāra)* (parce qu'il supporte bien le fruit) ; d'*upastambha (rton pa)* (parce qu'il fait que le fruit ou le courant naît, *'bras bu'am gnas pa'i rgyun 'byuṅ bar byed pas*) ; de « cause » *(rgyu = hetu)* ; de *niśraya (rten)* (parce qu'il entre aussi dans la phase résultante, *'bras bu'i dus na'aṅ 'jug pas*) ; d'*upaniṣad (ñer gnas)* (parce qu'il fait surgir progressivement, *rim gyis 'byuṅ bar byed pas*)[4] ; de « précurseur » *(sṅon du 'gro ba = pūrvaṃgama)* (du fruit) ; et de *nilaya (gnas)* (parce que le fruit se rend à cet endroit [?], *'bras bu gnas pa der 'gro bas*)[5]. Ce *gotra* (qui est une cause, de la production, *'byuṅ ba'i rgyu mtshan*) reçoit aussi le nom de germe *(bīja)* (parce qu'il fait grandir le fruit, *'bras bu 'phel bar byed pas*) ; de *dhātu* (parce qu'il soutient le fruit conforme à lui-même, *raṅ daṅ rjes su mthun pa'i 'bras bu 'dzin pas*) ; et de « nature » *(raṅ bžin = prakṛti)* (parce qu'il n'est pas factice, *bcos ma min pas*) [f. 239b]. (Telle est l'explication donnée par Sāgaramegha.) Cette explication se retrouve aussi dans le *Munimatālaṃkāra*.][6]

f. 239b1 § 1.2 « Existence » (*sattva*, *MSA* 3.1). (D'après Sthiramati,) comme il est dit que le *gotra* des trois Véhicules existe, c'est la preuve de l'existence d'un *gotra* correspondant. Il y a trois preuves : 1° celle de l'existence du *gotra* en général *(spyir rigs yod pa)*, 2° celle de l'exis-

(1) A vrai dire, *uttāraṇa* signifie « remplir, parfaire », mais les versions tibétaines du *MSA* et de ses commentaires traduisent par *sgrol ba*. (La traduction tibétaine du *Vārttika* de l'*Abhisamayālaṃkāra* de Bhadanta-Vimuktisena rend ce mot par *bskyed pa* (f. 43b6), alors que la traduction tibétaine de la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena le rend par *sgrol ba* (f. 68b7), la première version étant préférable.)

(2) V. Ārya-Vimuktisena, *Vṛtti*, p. 77-78.

(3) V. *Luṅ gi sñe ma*, f. 153b4 : *yaṅ na/ sñiṅ rje'i dbaṅ gis 'gro ba ṅan par thim pa'am/ yon tan gyi tshogs kyi rten yin pas ku la ste/ rigs so//* — Ce *nirukta* « interprétation herméneutique » se rapporte ainsi à *rigs* = *kula*, et non à *rigs* = *gotra*.

(4) Cf. Ṭīkā ad *MAV* 4.17-18 .

(5) La *Vyākhyā* de *Sāgaramegha porte (P, f. 6a3) : *'bras bu ṅes par 'gro ba yin pa'i phyir*, parce que le fruit va sûrement.

(6) Cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 153b.

tence des *gotra* des trois Véhicules conditionnels *(gnas skabs theg gsum gyi rigs yod pa)*, et 3° celle de l'existence du *prakṛtisthagotra* inconcevable *(raṅ bžin du gnas pa'i rigs bsam gyis mi khyab pa).*

§ 1.21. Le sens énoncé dans le *Śrīmālāsūtra*[1] est repris par le *RGV* (1.40-41) qui dit que, si le *buddhadhātu* n'existait pas, il n'y aurait ni dégout *(nirvid)* à l'endroit de la douleur *(duḥkha)*, ni désir à l'endroit du *nirvāṇa*, ni résolution ; c'est à cause de l'existence du *gotra* qu'on voit la douleur dans l'existence et le bonheur dans le *nirvāṇa* ainsi que leurs défauts et leurs qualités respectifs, mais cela ne serait pas le cas si l'on n'avait pas de *gotra:*

> [*buddhadhātuḥ sacen na syān nirvid duḥkhe 'pi no bhavet/*
> *necchā na prārthanā nâpi praṇidhir nirvṛtau bhavet//*
> *bhavanirvāṇatadduḥkhasukhadoṣaguṇekṣaṇam/*
> *gotre sati bhavaty etad agotrāṇāṃ na vidyate//*][2]

§ 1.22 En raison des *dhātu* (causes, *rgyu*) (divers, comme dans l'*Akṣarāśisūtra*[3]) (pour les trois *yāna* conditionnels, *rkyen theg pa gsum*), de l'*adhimukti* (compréhension par adhésion convaincue, *mos pas rtogs pa*), des *pratipatti* différentes (la pratique réalisatrice déterminée et indéterminée, *ṅes ma ṅes kyi sgrub pa*), des Fruits *(phala)* (les *bodhi*) différents, et de l'*upalabdhi* (perception se rapportant à chacune [des trois *bodhi*]) on a parlé de l'existence du *gotra* (des trois Véhicules pour les êtres animés) [*MSA* 3.2 :

> *dhātūnām adhimukteś ca pratipatteś ca bhedataḥ/*
> *phalabhedopalabdheś ca gotrāstitvaṃ nirūpyate//*][4]

§ 1.23 Dans le *RGV* (1.154-155) il est dit :

> [*nâpaneyam ataḥ kiṃcid upaneyaṃ na kiṃcana/*
> *draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate//*
> *śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ/*
> *aśūnyo 'nuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ//*]

« Dans ce (*dhātu* qui est très pur par nature) aucun *(saṃkleśa)* n'est à enlever... (il est exempt en soi des impuretés adventices, telle étant sa nature ; et aucune qualité de purification [*rnam byaṅ gi yon tan*] n'y est à ajouter parce que la *dharmatā* du *dharma* pur et inséparable est sa nature [*rnam dbye med pa'i chos dag pa'i chos ñid ni raṅ bžin yin pas so*]). Le *dhātu* est Vide des [*dharma*] adventices ayant pour *f. 240a*
caractère d'être séparables, mais il n'est pas Vide des *dharma* suprêmes ayant pour caractère d'être inséparables. »[5]

(1) *ŚMDSS.* f. 448b-449a.
(2) Cf. *Luṅ gi sñe ma,* f. 152b5.
(3) Le mot *ba ru ra* étant l'équivalent tibétain d'*akṣa,* il s'agit probablement de l'*Akṣarāśisūtra* cité dans le Bhāṣya du *MSA* 3.2 qui a trait aux éléments constitutifs de la personne (et du *Bahudhātukasūtra* [= *Khams maṅ po'i mdo,* Ōtani, n° 963] cité dans *AKV* 1.27 ?). Cf. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi,* p. 102-103 (et l'*Abhidharmakośa* 1, p. 49 n. 2), V. aussi *ASVABHĀVA, *Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā,* f. 58a, qui renvoie au *Bahudhātukasūtra,* comme le fait STHIRAMATI dans son *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya,* f. 46b.
(4) Cf. *Luṅ gi sñe ma,* f. 152b7.
(5) V. *Luṅ gi sñe ma,* f. 153a3.

Dans le *gotra* de *tathāgata* (*'Grel chen*) — le *dhātu* (*'Grel chen*)[1] — qui est pur par nature (*'Grel chen*) quant à son être propre, il n'est pas besoin d'enlever des impuretés puisqu'il est pur par nature. Il n'est point nécessaire d'y ajouter pour la première fois (*gsar du*) les qualités non composées (*asaṃskṛta*) de *buddha*, qui sont plus nombreuses que les sables de la Gaṅgā (suivant le Sūtra)[2], puisqu'elles sont au complet par nature. La raison en est la suivante : chacune des impuretés est séparée de ce [*dhātu*] par séparation, alors que leur contraire en est inséparable[3] (*RGV* 1.51 :

[*doṣāgantukatāyogād guṇaprakṛtiyogataḥ/*
yathā pūrvaṃ tathā paścād avikāritvadharmatā//]

« A cause de la connexion adventice avec les fautes et de la connexion naturelle avec les qualités, postérieurement comme antérieurement, il y a la *dharmatā* d'immutabilité. ») Il est donc enseigné que le *dhātu* existant par nature est la *śūnyatā* exacte, car il est exempt d'imputation (*samāropa*) et de négation (*apavāda*).

En outre, c'est une chose inconcevable (*acintya-sthāna*)[4]. Car, sur le plan du *sattva* (*sems can gyi dus*)[5], s'il est vrai qu'il existe et que son être propre (*raṅ gi ṅo bo*) est purifié de toute impureté dès le commencement, eu égard à la Série conditionnelle (*gnas skabs rgyud*) il n'est [cependant] pas purifié ; [en revanche,] sur le plan immaculé (*dri med kyi dus*)[6], comme son être propre n'a été auparavant ni souillé ni sujet à la souillure, par rapport à la Série il est aussi purifié de l'impureté. Dans le *RGV* il est dit (1.25ab) :

[*śuddhyupakliṣṭatāyogād niḥsaṃkleśaviśuddhitaḥ/*]

f. 240b « Parce qu'il y a une connexion entre la pureté et la condition souillée, et en raison de la pureté entière de ce qui n'est pas souillé »[7].

Ainsi, parce qu'ils ont le tort de ne pas distinguer entre ce qui se rapporte à l'être propre (*raṅ gi ṅo bo*) et ce qui se rapporte à la Série conditionnelle sur le plan de l'existence (*yod sa'i gnas skabs rgyud*), il y a beaucoup de philosophes qui nient que le **sugatagarbha* existe dans l'être animé et que la *dharmatā* lumineuse du *citta* de l'être animé soit le *svābhāvikakāya*[8].

Cinq Sūtra de sens certain (*nītārtha*)[9] ainsi que le *RGV*, etc.,

(1) Ici le *'Grel chen* est la *RGVV* (1.154-155).
(2) Le *ŚMDSS* ; voir la troisième partie du présent ouvrage.
(3) *Avinirbhāga ;* cf. *infra*, p. 357 et suiv.
(4) V. *RGV* 1.25.
(5) C'est l'*aśuddhāvasthā* de *RGV* 1.47, etc.
(6) C'est la *suviśuddhāvasthā* du *buddha*.
(7) V. *infra*, p. 269, 282.
(8) C'est la thèse combattue, de manière diverse, par BU STON et par les dGe lugs pa ; voir *DzG*, Introduction, et MKHAS GRUB RJE, *rGyud sde spyi rnam*, f. 10b et suiv., traduit dans notre article On the dGe lugs pa Theory of the Tathāgatagarbha, *Pratidānam* (Mélanges F.B.J. Kuiper, La Haye, 1968), p. 504-506.
(9) Le *TGS*, le *ŚMDSS*, le *MPNS*, etc.

ont prouvé en détail que le *tathāgatagarbha* existe chez l'être animé. Autrement le *prakṛtisthagotra* enseigné dans le *RGV* n'existerait pas ; mais il a été montré en détail que les deux font un *(de gñis gcig tu de ñid du rgyas par ro)*[1].

[Objection:] Les deux sont bien distincts, le **sugatagarbha* étant affranchi des deux obscurations *(āvaraṇa)* alors que l'autre [le *gotra*] a l'impureté adventice[2]. — [Réponse :] Cela serait à démontrer par rapport soit à l'être propre *(ṅo bo)* soit à la Série *(rgyud)*. 1° Dans la première hypothèse, la *dharmatā* serait fractionnée ; elle serait moitié bonne et moitié mauvaise ; la *dharmatā* du *buddha* et la *dharmatā* de l'être animé ne seraient pas la même ; la *tathatā* ne serait pas pure par nature ; et le *svābhāvikakāya* serait impermanent *(anitya)*, car au début il n'existerait pas tandis qu'il existerait après ; etc. 2° Quant à la seconde hypothèse, nous admettons, nous aussi, qu'il existe une différence dans le cas de la Série sur le plan de l'être *(yod sa'i rgyud la khyad par yod pa)* ; ainsi, s'il existe dans un support qui est un sujet maculé *(rten chos can dri bcas la yod pa na)*, il est présenté comme maculé, et lorsqu'il existe dans un support immaculé on dit qu'il est immaculé. Mais dans l'être propre *(ṅo bo)* il n'y a aucune impureté, comme dans le cas de l'*ākāśa*.

Objection : Alors les êtres animés comprendront tous les connaissables *(jñeya)* étant donné que dans leur Série le *buddha* existe [sous un mode] réel *(mtshan ñid pa = lākṣaṇika)*. — [Réponse :] Il y f. 241a
existe bien, mais il n'y existe pas comme inclus dans la Série *(de'i rgyud kyis bsdus pa'i tshul gyi yod pa min gyi)* ; pourtant, comme il est la *dharmatā*, il existe sous le mode de l'existence par pénétration du sujet *(dharmin)* par la *dharmatā* *(chos ñid kyis chos can la khyab par yod pa'i tshul des yod pas)*, et par conséquent il n'y a pas de faute. Il ne convient pas d'objecter que, parce que le *samyaksambuddha* existe dans sa matrice, la Mère Mahāmāyā aussi connaîtrait tous les connaissables[3].

Objection : Mais il existera alors un *buddha* n'ayant pas accumulé l'Équipement parce que, quand le *buddha* de la Série de l'être animé existe, ce *buddha* dans la Série de l'être animé n'a pas encore accumulé les deux Équipements *(sambhāra)* ! — [Réponse :] Pour ce qui est des deux Équipements, il y en a trois [formes] à savoir l'imaginé *(kun btags: parikalpita)*, le construit *(rnam btags: vikalpita)* et celui qui relève de la *dharmatā* ; en fait, comme le dit la *Maitreyaparipṛcchā*, pour chacun [des facteurs à partir] de la forme *(rūpa)*

(1) Sur l'identification du *prakṛtisthagotra* avec le *tathāgatagarbha* v. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 219a ; TĀRANĀTHA, *gŽan stoṅ sñiṅ po*, f. 9a, et *sÑiṅ po ṅes pa*, 1ere partie; *infra*, p. 278 et suiv., 402.

(2) C'est l'opinion de BU STON par exemple.

(3) Il faut donc distinguer entre le *rgyud kyis bsdus pa'i tshul gyi yod pa* et le *khyab par yod pa tshul gyi yod pa*.

Dans son *gŽan stoṅ sñiṅ po* (f. 12a) TĀRANĀTHA utilise un argument analogue pour démontrer la thèse des Jo naṅ pa selon laquelle le *tathāgatagarbha* possédant les *buddhaguṇa* existe bien dans le *saṃtāna* du *sattva*.

[jusqu'au] *buddha* il y a trois [formes][1]. Ainsi, du fait qu'il existe dès l'origine dans la nature des deux Équipements relevant de la *dharmatā (chos ñid kyi tshogs gñis kyi raṅ bžin du gdod nas gnas pas)* il n'est pas établi que l'Équipement [du *buddha* de la Série de l'être animé] soit *absolument* non accumulé *(gtan ma bsags)* ; mais afin de l'obtenir et de le réaliser directement *(sākṣāt-kṛ-)* il est nécessaire d'accumuler les deux Équipements composés *(saṃskṛta)*[2].

Si vous objectez qu'il s'ensuit (: *prasaṅga)* que l'être animé serait alors un *buddha* dont l'Équipement n'est pas accumulé, c'est une confusion ; car vous ne distinguez pas entre le verbe substantif (*yod pa*, « exister ») et la copule (*yin pa*, « être [quelque chose] »).[3] Selon vous, comme cette Gnose du *dharmadhātu (dharmadhātujñāna)* est le *buddha* si elle est la Gnose sans obscuration *(anāvaraṇa-jñāna)*, comment l'Équipement est-il à obtenir vu qu'il faut l'accumuler ? Et dans l'hypothèse contraire, le *svābhāvikakāya* ne serait pas la Gnose. Or, si telle est votre opinion, vous êtes en conflit non seulement avec
f. 241b tous les Tantra ainsi qu'avec Jñānapāda, Abhayākara, et les autres autorités, mais aussi avec votre thèse ; en fait, vous avez vous-même admis que ce *dharmadhātujñāna* est la Gnose exempte des deux *āvaraṇa*, l'indifférenciation de *prajñā* et compassion *(karuṇā)*, qui a été entièrement métamorphosée *(gnas ma lus par gyur pa)*.

Si vous niez que le *dharmadhātu* soit le **sugatagarbha*, nous répondons que les Sūtra et Tantra n'ont indiqué aucune différence entre les deux. Et selon le *Munimatālaṃkāra*, le *gotra* pur par nature qui, bien qu'obscurci par les impuretés adventices, est lumineux du fait d'être affranchi de toute impureté dans l'avenir est pareil aux *gotra* de fer, de cuivre, d'argent et d'or extraits du minerai ; et il est déclaré que ce *gotra* consistant en la *dharmatā* est le *tathāgatagarbha (gaṅ raṅ bžin gyis rnam par dag pa glo bur gyi dri ma rnams kyis mi snaṅ bar byas pa'i rigs de ñid phyis dri ma ma lus pa daṅ bral ba las gsal bar gyur pa ñid de ni rdo rnams las lcags daṅ zaṅs daṅ dṅul daṅ gser gyi rigs daṅ 'dra'o/ /chos ñid kyi bdag ñid kyi rigs 'di kho na de pa'i sñiṅ po žes par gsuṅs so/ /)*.[4] Votre thèse s'oppose à cela. Ceci sera expliqué en détail ailleurs.

f. 242a2 § 1.5 Les variétés du *gotra* (*rab dbye*, *MSA* 3.6).

(1) Cf. *infra*, p. 325-327, 343. — La *Maitreyaparipṛcchā* est le chapitre LXXXIII de l'*Aṣṭādaśasāhasrikā Prajñāpāramitā* tibétaine.

(2) *'Dus byas kyi tshogs gñis.* Ainsi, en plus du *puṇya*° et du *jñānasambhāra* composé *(saṃskṛta)* qu'il faut accumuler au long du Chemin, le Jo naṅ pa admet un *sambhāra* ressortissant à la *dharmatā*, qui est donc *asaṃskṛta* (f. 240a2) et existe par nature dès l'origine. Cf. *supra*, p. 143 n. 2 sur le *'dus ma byas kyi dge ba*, et p. 142 n. 1 sur le *don dam pa'i dge ba*. — Mais comparer le Bhāṣya du *MSA* 9.77 et *MS* § 10.39.

(3) Sur *yod pa* « exister » (éventuellement à l'état de puissance) voir aussi *infra*, p. 169 n. 5.

(4) Cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 219a et *supra*, p. 95.

Le *gotra* est soit déterminé *(ṅes pa = niyata)* soit indéterminé *(ma ṅes pa = aniyata)*, et soit imperdable *(mi 'phrogs = ahārya)* soit perdable *('phrogs pa = hārya)* en raison des conditions ; ce sont les quatre divisions du *gotra* d'après le *MSA* (3.6), le *niyata* et l'*aniyata* étant chacun *hārya* ou *ahārya*. Selon le *Laṅkāvatārasūtra* (que cite Dharmamitra) il y a cinq *gotra*, à savoir les trois *niyata* du Śrāvaka, du Pratyekabuddha et du Mahāyāna, l'*aniyatagotra*, et le *gotra* coupé[1] ; le *niyatagotra* est certain d'obtenir l'Éveil relevant de son Chemin sans subir d'interruption et l'*aniyata* peut tourner dans un autre Chemin avant d'avoir obtenu l'Éveil qui lui est propre, tous les Ārya ayant ainsi certainement le *gotra* fixé dans le Mahāyāna *('phags pa thams cad theg chen du rigs ṅes par 'gyur ro)*...[2]

En ce qui concerne le Pratyekabuddha, le *khaḍgaviṣāṇakalpa (bse ru lta bu)* qui a accumulé son Équipement durant cent *kalpa* est déterminé dès le *sambhāramārga* ;[3] le *vargacārin* majeur *(tshogs spyod che ba)* l'est à partir de la *kṣānti* supérieure *(bzod chen)* ;[4] et le *vargacārin* mineur *(chuṅ ba)* est déterminé à partir du *bhāvanā°* ou du *darśanamārga*. Jusqu'alors ils ne sont pas déterminés. — C'est ce qui a été déclaré ; mais alors que le premier enseignement est certain, il apparaît que les deux derniers doivent être vérifiés.

Le Bodhisattva possède des facultés aiguës *(tīkṣṇendriya)*, *f. 242b* moyennes *(madhya)* ou obtuses *(mṛdu)*. Celui dont les facultés sont aiguës est déterminé à partir du *prayogamārga*, et le *Grand Commentaire* explique : « Même une personne de *gotra* indéterminé est fixé dans l'irréversibilité par ses faculté aiguës en vertu d'un moyen particulier impensable sur l'étape des *nirvedhabhāgīya*[5]. » En général, au dessous du *sambhāramārga* on n'est pas déterminé, mais il y a beaucoup de personnes qui le sont.[6] Celui dont les facultés sont moyennes est déterminé à partir du *darśanamārga*, et jusqu'à ce dernier il est indéterminé. Dans le *Munimatālaṃkāra* il est dit : « Celui qui possède des facultés moyennes est irréversible dans la *pramuditā*[*bhūmi*] ; tant qu'il n'a pas obtenu la *pramuditā bhūmiḥ*, il n'est pas déterminé ». Celui dont les facultés sont obtuses est déterminé à partir de la huitième *bhūmi*. Et la même autorité dit : « Comme celui qui possède des facultés obtuses est irréversible sur l'*acalā bhūmiḥ*, il est établi que la huitième *bhūmi* est l'irréversibilité, car tous y sont déterminés ». « Jusques dans la septième *bhūmi* il y a indétermination, et tant qu'on n'a pas obtenu la huitième *bhūmi*

(1) *LAS* 2, p. 63 .

(2) Cf. *MSA* 11.53 et la deuxième partie du présent ouvrage.

(3) Le *Luṅ gi sñe ma* (f. 154a2) dit dès l'*uṣmagata*, c'est-à-dire à partir du *prayogamārga* !

(4) Ceci a lieu sur le *prayogamārga* du Pratyekabuddha, le *bzod chen* étant la plus élevée des trois *kṣānti* (la *mṛdu°*, la *madhya°* et l'*adhimātrakṣānti*).

(5) Ici le *'Grel chen* est l'*AAĀ* 1.28 (p. 41) : *kaścid aniyatagotrako 'pi tīkṣṇendriyatayā nirvedhabhāgīyāvasthāyām apy acintyopāyaviśeṣād avaivartikatve niyata ity āha :* « *atas ca...* » [*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, p. 6.10].

(6) V. *Luṅ gi sñe ma*, f. 154a4.

on redoute le *hīnayāna* » (comme il a été dit dans le *Mañjuśrīmūlakalpa* ou le *Vajraśekhara*)[1]. Et dans le *Pāramitāsamāsa* d' (Ārya-)Śūra il est dit : « L'esprit retourne en raison de son instabilité exceptionnelle, et par conséquent on ne s'y repose pas tant qu'on n'a pas obtenu l'*acalā* — telle une terre — qui est d'accès difficile pour qui n'est pas ferme [: intelligent] »[2].

S'il a été dit dans le *Daśabhūmika*[3] que le *bodhisattva* de la huitième *bhūmi* tombera dans le *nirvāṇa* s'il n'a pas été exhorté par le Buddha, sa chute dans le *hīnayāna* n'est cependant pas réelle *(dṅos min)*; et le *nirvāṇa* [dont il est question dans ce cas] est intentionnel *(ābhiprāyika)*, la fondation de l'intention *(dgoṅs gži)* se rapportant à une simple interruption temporaire de [l'activité pour le] bien des êtres animés *(dgoṅs gži dus re šig sems can gyi don rgyun chad pa tsam mo)*[4]. Selon Ārya, si l'on n'a pas cultivé les quatre Infinis [*apramāṇa*, à savoir la compassion *(karuṇā)*, la bienveillance *(maitrī)*, la joie
f. 243a *(muditā)*, et l'équanimité *(upekṣā)*] dans la huitième du *darśanamārga* de la *mārgajñatā*, on tombera dans l'arrêt *(nirodha)*; cette explication vise intentionnellement la simple interruption temporaire du bien d'autrui[5]. — Objection : La chute dans la *bhūmi* est aussi pareille. — [Réponse :] Non pas ! La chute dans les *bhūmi* des Śrāvaka, etc., concerne la compréhension, comme il est dit dans le *Munimatālaṃkāra*[6].

f. 243a6 § 1.8 Les deux exemples (*MSA* 3.9-10).[7]

Existe-t-il alors un *gotra* coupé ou non ?[8] Selon Dharmamitra, (comme il est dit qu'on admet que la personne possédant des facultés obtuses a de la peine à comprendre, *rtul pos rtogs dkar bžed ces*) les

(1) BU STON cite ce texte sans mentionner son nom et en lisant *brgyad pa* au lieu de *bdun pa* (f. 154a : *ji srid sa brgyad ma thob pa/ /de srid theg pa dman pas 'jigs//*).

(2) *Yid ni mchog tu g-yo bas ldog / /de phyir de la dbugs ma byuṅ/ /sa bžin g-yo med ma thob bar/ /brtan med mi g-yo'i sa rtogs dka'//* = *Pāramitāsamāsa* 5.71 :
manasaḥ parivṛttilāghavaṃ paramaṃ tatra na viśvased ataḥ/
anavāpya mahīm ivâcalām acalāṃ bhūmim adhīradurgamām//
Le *Luṅ gi sñe ma* cite le même texte (f. 154a7).

(3) *Daśabhūmikasūtra* 8C (p. 134-135) et 8K (p. 137) ?

(4) Tel est aussi l'avis de BU STON (*Luṅ gi sñe ma*, f. 154b1-4).

(5) *Āryas/ lam šes mthoṅ lam brgyad par tshad med bži ma bsgoms na 'gog par ltuṅ bar bšad pa yaṅ dus re šig sems can gyi don rgyun chad pa tsam la dgoṅs so//*

(6) *'o na sar ltuṅ ba'aṅ de bžin no že na/ de lta ma yin te/ ñan thos la sogs pa'i sar ltuṅ ba ni rtogs pa ste/ žes pa rnams thub dgoṅs so//* V. *Luṅ gi sñe ma*, f. 154b, qui rapporte cette objection d'ABHAYĀKARAGUPTA contre la notion d'un *nirvāṇa* intentionnel *(ābhiprāyika)*: *myaṅ 'das maṅ ste/ rtse mo thob pas dge rtsa chad pa'i/ bzod thob kyis ṅan soṅ/ bsam gtan thob pas de'i yan lag/ rgyun žugs kyis ni srid pa brgyad pa/ phyir 'oṅ gis ni gñis pa/ phyir mi 'oṅ gis 'dod khams/ dgra bcom gyis phuṅ po lhag bcas lhag med du yoṅs su mya ṅan las 'das pa yin no/ /'dir ni/ dgoṅs pa can gyi mya ṅan las 'das pa ste/ dgoṅs gži/ dus de srid du sems can gyi don rgyun chad pa'i phyir ro/ /de bžin du 'gog par ltuṅ ba'aṅ dgoṅs pa can yin la/ sar ltuṅ ba ni/ dgoṅs pa can min no/ /a bhyas/ de lta ma yin te/ ñan thos la sogs pa'i sar ltuṅ ba ni/ rtogs pa ste žes so//* Voir aussi plus loin, p. 194-195.

(7) Nous n'avons pas traduit ici les §§ 1.6-7 sur les *ādīnava* et les *anuśaṃsa* (cf. *supra*, p. 79).

(8) Cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 154b4 et suiv.

Yogācārin nient le *tathāgatagarbha* en affirmant que le *gotra* coupé est comme une semence brûlée par le feu *(agnidagdhabīja)*; ainsi il prend en considération l'explication selon laquelle les tenants du Cittamātra admettent un *gotra* coupé[1]. Or le *prakṛtisthagotra* ne saurait être coupé puisque la *dharmatā* ne saurait ne pas exister *(chos ñid med pa mi srid pas so)*.[2] Dharmamitra suit ici l'Āgama de la Prajñāpāramitā, etc., cité au deuxième chapitre.

En ce qui concerne la possibilité de la coupure absolue du *paripuṣṭagotra*[3], il est dit dans le *MSA* (3.11) :

> [*aikāntiko duścarite 'sti kaścit*
> *kaścit samudghātitaśukladharmā/*
> *amokṣabhāgīyaśubho 'sti kaścin*
> *nihīnaśuklo 'sty api hetuhīnaḥ//*]

« Tel (qui se rend coupable de péchés à rétribution immédiate, *ānantarya*, etc.) s'installe complètement dans la mauvaise conduite (traduire : la conduite qui n'est pas bonne) ; tel (dont la théorie est erronée, *log lta*) a entièrement détruit les *dharma* (les *saṃskṛta-kuśalamūla)* blancs (traduire : il détruit les bons *dharma*) ; tel ne possède pas le bien consistant en les facteurs favorables à la délivrance (traduire : *phyogs dge ba med*) (relevant des deux *sambhāra* par lesquels le *nirvāṇa* s'obtiendra) ; tel a des blancs (selon la traduction du grand commentaire de Sthiramati, il est dénué du peu qui est nécessaire) infimes ; et il y a celui qui est dépourvu de la cause (les deux *sambhāra* n'étant pas complets, le *sambhāra* est infime)[4]. — Les quatre premiers, jusqu'à celui dont les blancs sont infimes (selon Vasubandhu), ne s'Éveilleront pas pour un certain temps *(re šig 'tshaṅ mi rgya ba'o)*[5]. Le manque du *gotra* développé *(paripuṣṭa)* — la cause du *nirvāṇa* des trois Véhicules (selon Sthiramati) — est ce *f. 244a*
qu'on appelle le manque du *gotra* causal *(rgyu rigs med pa)*; tel est le non-*nirvāṇa* absolu *(gtan yoṅs su mya ṅan las mi 'da' ba'o: atyantāparinirvāṇa)* (selon Vasubandhu)[6]. Suivant le commentaire de

(1) Cf. l'opinion de Dharmamitra citée *supra*, f. 237, et *infra*, f. 250b6.

(2) Cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 154b-155a (qui renvoie à *RGV* 1.28) : *'dir chos ñid la raṅ bžin du gnas pa'i rigs su 'dod pas de chad pa mi srid de/ rgyud bla mar/ rdzogs saṅs sku ni 'phro phyir daṅ/ /de bžin ñid dbyer med phyir daṅ/ /rigs yod phyir na lus can kun/ /rtag tu saṅs rgyas sñiṅ po can//* [*RGV*. 1.28] *žes pa daṅ/ yum dpal mchog daṅ por/ byaṅ sems kun tu bzaṅ po/ sems can thams cad ni/ de bžin gsegs pa'i sñiṅ po can no/ /žes so* [*Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā*] *//rigs chad bšad pa ni/ rnam par grol bar dka' ba la dgṅos pa ste/ thogs med kyis/ log sred can gtan yoṅs su mya ṅan las mi 'da' ba'i chos can žes gsuṅs pa* [*RGVV* 1.41] *gaṅ yin pa de ni/ theg pa chen po'i chos la sdaṅ ba'i log sred can ñid kyi rgyu yin pa'i phyir theg pa chen po'i chos la sdaṅ ba ldog pa'i don du dus gžan la dgoṅs nas gsuṅs pa yin no//žes so* [*RGVV* 1.41] // Sur la question de l'*icchantika* et du *kālāntarābhiprāya* v. *DzG*, f. 11b, 13a, 15b, 17b, 20b, et *infra*, p. 158, 280.

(3) Et non point la coupure du *prakṛtisthagotra!*

(4) Cf. *supra*, f. 237a.

(5) V. *MSABh* 3.11 : *tatkālāparinirvāṇadharmā caturvidhaḥ.*

(6) V. *MSABh* 3.11 : *atyantāparinirvāṇadharmā tu hetuhīno yasya parinirvāṇagotram eva nāsti.* Comparer l'explication donnée plus loin (II, f. 4a).

Sthiramati, c'est comme la terre, les pierres, etc., qui ne sont pas des êtres animés[1].

(1) *Sa rdo sogs sems can du mi 'gyur ba daṅ 'dra'o;* cf. *supra*, f. 238a, et p. 80 n. 3. Suivant la doctrine généralement admise par la majorité des écoles bouddhiques de l'Inde et du Tibet, seul le monde animé *(sattvaloka: bcud kyi 'jig rten)* — consistant en les *sattva* chez lesquels le *tathāgatagarbha* existe — atteindra la *bodhi* en devenant *buddha,* le monde inanimé *(bhājanaloka:snod kyi 'jig rten)* en étant exclu. Sur la distinction entre le monde animé et le monde inanimé cf. *AK*, chapitre III ; *infra*, p. 261 n. 3, 469. Mi pham fait allusion à cette distinction dans son *bDe gšegs sñiṅ po'i stoṅ thun chen mo*, f. 3b *(... sa rdo la sogs pa chos thams cad kyaṅ bden med yin kyaṅ/ bden med yin tshad saṅs rgya ruṅ bar sus sgrub par nus/)* ; cf. Blo bzaṅ rdo rje, *Zab mo lta ba'i skor gyi dri lan*, f. 15a-b. (Le *Visuddhimagga* 8.1 semble bien dire que l'arbre aussi bien que le morceau de fer ne meurt pas au sens strict, d'où on peut conclure que ni l'un ni l'autre n'est un *sattva.*)

Dans certaines écoles bouddhiques une autre opinion est cependant attestée selon laquelle non seulement les plantes, etc., mais aussi les cailloux, etc. — autrement dit, tout le *bhājanaloka* — sont animés et deviendront *buddha.* Ainsi certaines écoles bouddhiques de l'Asie orientale, par exemple le T'ien-t'ai/Tendai, considèrent que la Nature de Buddha est la nature de tous les êtres animés et inanimés, y compris le règne minéral. La Nature de Buddha étant selon cette école l'Essencité il n'y a plus de distinction entre êtres animés et êtres inanimés, et les distinguer, c'est le fait de l'*avidyā;* si on distingue les êtres animés des êtres inanimés, il n'en résultera pas seulement que les êtres inanimés n'auront pas la Nature de Buddha, les êtres animés ne l'auront pas non plus ; et sans parler du règne végétal, c'est notre propre Nature de Buddha qui serait alors mise en question (*Hōbōgirin*, p. 186 ; sur la doctrine comparable du Shingon, v. *ibid.*, p. 187). — Sur l'obtention de la bouddhaté par le règne végétal et minéral — les arbres, les herbes, la terre, etc. — dans les Nô, v. par exemple G. Renondeau, *Le bouddhisme dans les nô* (PMF-J, Tōkyō 1950), p. 19-20, 157 et suiv. ; D. Shively, Buddhahood for the Non-sentient, *HJAS* 20 (1957), p. 135-161.

Au contraire, l'école Houa-yen/Kegon dénie aux cailloux, etc., la Nature de Buddha. V. *Hōbōgirin*, *s. u. busshō*, p. 187a : « Dans son commentaire sur l'Avataṃsaka-sūtra (T. nº 1735 XXX), Chōkan (Tch'eng-kouan) rappelle que le Nirvāṇasūtra dénie aux murailles et aux cailloux la possession de la Nature de Buddha, et que le Mahāprajñāpāramitāśāstra réserve le nom de Nature de Buddha à celle qui se trouve chez les êtres animés, et concède aux êtres inanimés la possession d'une Nature d'Essence (Essencité) seulement ; il en conclut que les êtres inanimés ne possèdent pas la Nature de Buddha, et il ajoute que si les êtres inanimés possédaient la Nature de l'Éveil et devaient aboutir à devenir buddha, l'inanimé se changerait en animé, l'animé en inanimé, ce qui constitue une vue fausse. Ainsi la Nature de Buddha est la propriété exclusive des êtres animés ; toutefois l'école Kegon, grâce à sa doctrine de la compénétration, admet que la Nature de Buddha, est immanente dans tous les Etres, à l'état de cause ou d'effet, avec tous ses caractères, autrement dit avec l'ensemble de ses vertus pleines et parfaites. » Voir pourtant T. Unno, The Buddhatā Theory of Fa-tsang (*Transactions Intern. Conference of Orientalists in Japan*, 8, [1963], p. 34-41), qui cherche à démontrer que le troisième patriarche du Houa-yen, Fa-tsang (634-712), fut l'auteur véritable de la théorie, ordinairement attribuée au T'ien-t'ai, selon laquelle les herbes et les cailloux ont la bouddhaté ; ainsi c'est Tch'eng-kouan, le quatrième patriarche du Houa-yen, qui aurait introduit la doctrine classique de cette école, et les doctrines du T'ien-tai et de Fa-tsang seraient alors proches l'une de l'autre. Cf. Fung et Bodde, *History of Chinese Philosophy* II (Princeton, 1953), p. 384-386. — Voir aussi le passage de l'Avataṃsaka cité dans *DzG*, f. 15b4, où il est dit que le *tathāgatakāya* pénètre les *sattva*, les *dharma* et les *kṣetra.*

Dans les doctrines de certaines écoles brâhmaniques aussi non seulement le *jaṅgama* mais aussi le *sthāvara* est animé ; et l'*Aitareyopaniṣad* ayant juxtaposé le *jaṅgama (: prāṇin)* et le *sthāvara*, l'Advaita-Vedānta tient les plantes, etc., pour animées (*jīva; kṣetrajña)* et fait donc état d'une catégorie renfermant toutes les âmes à partir de Brahmā jusqu'aux plantes (*brahmādisthāvarānta: Śāṃkarabhāṣya* ad *Brahmasūtra* 1.1.4 [p. 116] ;

Le *MSA* (3.13) décrit le Fruit (*phala*, le résultat) de ce *gotra* de *buddha*. Et la *BBh* explique en détail la réalisation des deux Corps, etc.

§ 2 Le sens dans ses subdivisions *(yan lag gi don = avayavārtha)*.

§ 2.1 Les variétés du *gotra (rigs kyi dbye ba)*. [Cette section (f. 244a3-250a2) traite des treize variétés du *gotra* qui est le support *(rten = ādhāra)* de la pratique réalisatrice *(sgrub pa = pratipatti)* sur le Chemin du Bodhisattva.]

§ 2.2 L'objection et la réponse (*rtsod lan*, *AA* 1.39). *f. 250a2*

§ 2.21 Sous la première rubrique de l'objection on énonce la thèse et on indique la faute *(doṣa)*.

§2.211 Étant donné que le *dharmadhātu* est la cause *(hetu)* de la compréhension future des *āryadharma ('phags pa'i chos rtogs par 'gyur ba'i rgyu)*, s'agit-il ici uniquement de l'*āryagotra* et du Bodhisattva l'ayant pour soi ou nature et possédant le *prakṛtisthagotra* des *buddhadharma* — Forces *(bala)*, etc. — de l'Éveil suprême *(de kho na 'phags pa'i rigs dań de'i bdag ñid dam rań bžin can gyi byań ba bla med sańs rgyas kyi chos stobs sogs rnams kyi rań bžin du gnas pa'i rigs can yin na'o)?*

§ 2.212 Comme il en est ainsi, des personnes d'intelligence inférieure qui ne connaissent pas la doctrine scripturaire s'imaginent que, dans ce contexte, le *gotra* — le sujet *(dharmin)* de la proposition — ne sera (: *prasańga*) pas le seul *bodhisattva* possédant le *buddhagotra*; car alors, [dans l'hypothèse contraire,] la *dharmatā* même serait [uniquement] le *buddhagotra (rigs 'chad skabs 'dir chos can/ byań ba kho na sańs rgyas kyi rigs can ma yin par thal/ chos dbyińs ñid sańs rgyas kyi rigs yin pa de'i tshe'i phyir)*. Cette conclusion est valide (: *vyāpti*) puisque cette *dharmatā* existe [au contraire] universellement *(sāmānyavartin)* chez tous — Śrāvaka, Pratyekabuddha et Bodhisattva. — Par compassion pour les personnes qui pensent ainsi, et afin d'éliminer

samastaṃ jagad brahmādistambaparyantam, id. ad 2.2.44 ; cf. ad 3.1.24, et P. Deussen, *Das System des Vedânta*[3] [Leipzig, 1920], p. 257-259). Cf. *Chāndogyop.* 6.11.1 ; *Iśop.* 1 ; *Śvetāśvatarop.* 2.14-17 ; *Mahānārayaṇīyop.* 1, etc. ; *Bhāṣya* ad *Muṇḍakop.* 1.1.6. — De même, selon le *Mahābhārata*, le *saṃsāra* consiste en tous les êtres à partir de Brahmā jusqu'aux herbes (3.2.68) ; et le Śāntiparvan tient les arbres pour des êtres vivants (12.177.17). Ainsi, dans l'usage brâhmanique, le mot *jagad* s'emploie dans une acception plus large que dans le bouddhisme (où *jagat - jańgama = 'gro ba* recouvre plus ou moins *sattva = sems can,* mais n'embrasse point le *sthāvara* [= *gnas pa, brtan po:* Mahāvyutpatti nos 7111-7112]). Comparer aussi *Bhāgavatapurāṇa* 8.1.10 *(ātmāvasyaṃ idaṃ viśvaṃ yat kiṃcij jagatyāṃ jagat)*.

Selon la doctrine des Jaina aussi, la terre, les arbres, etc., sont animés (cf. par exemple *Syādvādamañjarī* 29) ; et ce fait montre qu'une des notions caractéristiques du bouddhisme de l'Asie orientale est bien attestée en Inde. (Cependant, selon les Jaina, alors que certaines âmes sont destinées à obtenir la délivrance [*bhavya*], d'autres sont *abhavya;* cf. W. Schubring, *Die Lehre der Jainas* [Berlin-Leipzig, 1935], § 101 ; cf. § 93-94, § 104-106).

Selon l'interprétation de la doctrine du Vijñānavāda donnée ici par Ña dbon, seul le monde inanimé est *agotra*, les êtres animés qui ne sont pas actuellement *parinirvāṇadharman* étant destinés à obtenir l'Éveil après un certain temps.

leur ignorance, on a commencé par traiter du doute et, après avoir
f. 250b entamé la discussion, on a réfuté l'objection dans l'*antaraśloka* [*AA* 1.39ab et cd].

[*Pūrvapakṣa:*] On dit à ce propos que le *gotra*, comme sujet *(dharmin)*, ne saurait (: *prasaṅga)* être le *gotra* du seul *bodhisattva*— qui, n'étant ni un Śrāvaka ni un Pratyekabuddha, diffère des Śrāvaka et des Pratyekabuddha — parce qu'il est le *dharmadhātu;* et cette conclusion est valide (: *vyāpti)* car, sans être fractionné en parties, le [*dharmadhātu*] existe chez tous — Śrāvaka, Pratyekabuddha et Bodhisattva. Suivant le Grand Commentaire, Ārya et les autres [autorités] (à l'exception de Dharmamitra), le *gotra* en tant que *dharmin* — qui est identifié tantôt au *gotra* du Śrāvaka, tantôt à celui du Pratyekabuddha et tantôt à celui du Buddha — ne saurait (: *prasaṅga*) être différent *(tha dad pa)* puisque le *dharmadhātu* même est le *prakṛtisthagotra;* et cette conclusion est valide (: *vyāpti*) puisqu'il n'existe pas de différenciation dans le *dharmadhātu*[1].

§ 2.22 La réponse à cette objection se formule suivant le sens *(don gyi sgo nas)* et suivant un exemple *(dpe yi sgo nas)*.

§ 2.221 Comme le Bodhisattva prend pour objet *(ālambana)* le Véhicule *(yāna)*, ou (à vrai dire) le Chemin *(mārga)*, du Śrāvaka et du Pratyekabuddha suivant le développement progressif de sa compréhension *(adhigama)*, qui est le supporté *(brten pa = ādheya)* dans le *dharmadhātu* qui est le support *(rten = ādhāra)*, le *dharmadhātu* même du *bodhisattva* reçoit le nom *(tha sñad)* de *gotra* du Śrāvaka, du Prateykabuddha, etc. La raison en est la suivante. Pour que l'*adhigamadharma* des Ārya des catégories du Śrāvaka, du Pratyekabuddha, etc., soit compris et obtenu on procède comme si le [*dharmadhātu*] avait la nature d'une cause *(hetu) (rgyu'i ṅo bo ñid du rnam par 'jog pa'i sgo nas so)*. Dharmakīrti de Suvarṇadvīpa (gSer) estime que la réponse précédente a été prévue par Maitreya puisqu'elle est enseignée dans le Sūtra *(mdo sde)*[2]. — De son côté Dharmamitra dit : A la différence des tenants du Cittamātra les Śrāvaka n'admettent pas les *gotra* différents et le *gotra* coupé, mais
f. 251a ils soutiennent que tous les êtres animés possèdent le *gotra* indéterminé *(aniyata);* ainsi, encore que le *gotra* soit essentiellement unique *(ṅo bo gcig)* selon vous, on admet que les *gotra* peuvent être différents en fonction de l'objectivation progressive qui comprend les Véhicules du Śrāvaka et du Pratyekabuddha, etc., ceci étant déterminé par des conditions *(rkyen gyis byas pa'i ñan thos daṅ raṅ rgyal gyi theg pa la sogs rtogs pa'i rim gyis dmigs pas rigs tha dad 'thad par 'dod pa)*. De la même manière, alors que nous admettons nous aussi que le *prakṛtisthagotra* est le *dharmadhātu* même, en vue

(1) Voir la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena, p. 77.

(2) Cf. *Legs bśad gser phreṅ*, I, f. 220b4. L'*AA* 1.39cd ne fournit en effet que la réponse qui repose sur l'exemple du réceptacle (*op. cit.*, f. 221b3-4).

de la compréhension de l'*āryadharma* nous employons les noms des treize *gotra* particularisés en traitant le *dharmadhātu* comme s'il avait la nature de la cause de tel ou tel *āryadharma* (*'phags pa'i chos rtogs par bya ba'i phyir du chos dbyiṅs 'phags chos de daṅ de'i rgyu'i ṅo bo ñid du rnam par 'jog pa'i sgo nas rigs khyad par can bcu gsum ñid du tha sñad 'dogs so// žes so//*)[1]. — On consultera encore le *sByor phreṅ*.

§ 2.222 Pourtant, à côté de cet enseignement, et le rendant facilement intelligible, une autre réponse a été formulée moyennant un exemple bien connu de l'expérience mondaine (*de lta mod kyi de bžag nas bstan pa daṅ go bar sla ba'i chos ñid du byas nas 'jig rten pa'i kha dṅags te grags pa'i dpe yis lan gžan du ston no*). [Ña dbon cite alors l'exemple des réceptacles qui contiennent des substances différentes.][2]

LA DOCTRINE DU *gotra* SELON LE *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan* DE rGYAL TSHAB RJE

Parmi les nombreux commentaires tibétains de l'*Abhisamayālaṃkāra*, le *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan* revêt une importance particulière puisque, sans entrer dans une discussion détaillée de toutes les questions accessoires et sans rapporter les opinions diverses des commentateurs anciens, son auteur traite des principales questions soulevées par la doctrine du *gotra* au point de vue des Prāsaṅgika-Mādhyamika tibétains. rGyal tshab rje semble avoir suivi le plan adopté par rÑog lo tsā ba dans son commentaire, et son traité sert de base pour les Yig cha ou manuels philosophiques des séminaires de l'école des dGe lugs pa.

Le support de la réalisation (*sgrub pa'i rten = pratipatter ādhāraḥ*) (f. 102a3-113a2).

§ 1 Le sujet en général (*spyi'i don*). *f. 102a3*

§ 1.1 La matière en soi (*ṅo bo*).

§ 1.11 Considération des mérites et des fautes du système du Cittamātra, et exposé de notre doctrine (*raṅ lugs*).

§ 1.111 Le tenant du Cittamātra se fonde sur le Sūtra qui déclare que le *gotra* des *bodhisattva* est advenu en série (*paramparāgata*) dès l'origine, acquis par la *dharmatā* (*dharmatāpratilabdha*), et une particularité des six Bases (*ṣaḍāyatanaviśeṣa*)[3]. Quand il n'admet pas

(1) Voir la *Prasphuṭapadā* de DHARMAMITRA ; cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 220b5, où TSOṄ KHA PA combat cette théorie et observe en outre que telle n'est pas la doctrine des Śrāvaka ; en effet, l'*AK* parle de la fixation dans l'erreur, et distingue entre les différentes facultés (*indriya*) (*infra*, p. 461 et suiv).

(2) V. *supra*, p. 132, et *infra*, p. 173.

(3) V. *supra*, p. 88 et p. 103 et suiv.

l'*ālaya*[1], il estime que la rencontre des conditions *(pratyaya)* et du germe sans impureté *(anāsravabīja)* reposant sur les six *āyatana* intérieurs *(naṅ skye mched drug gi steṅ na yod pa)* représente la capacité *(nus pa)* en vertu de laquelle la compréhension d'un *yāna* peut se produire. En revanche, quand il pose l'*ālaya*[2], tant que cet *anāsrava-bīja* existant dans l'*ālaya* n'a pas été développé *(gsos pa)*
f. 102b par une condition il parle du *prakṛtisthagotra;* mais si le *bīja* a été rendu excellent *(khyad par du gyur pa: viśiṣṭa)* du fait d'avoir été développé par la condition qu'est l'audition *(śravaṇa)*, il parle du *gotra* développé *(paripuṣṭa)*.

Le *gotra* du Mahāyāna doit être développé par la condition qu'est l'audition[3] du *dharma* étendu et profond ; le *gotra* du Śrāvaka doit être développé par la seule condition qu'est l'audition du *dharma* des Śrāvaka ; et le *gotra* du Pratyekabuddha doit être développé par l'audition du *dharma* qui ne va plus loin que l'Insubstantialité de l'objet *(gzuṅ ba raṅ bžin med pa)*[4]. Le *gotra* déterminé par être propre comme la cause de la compréhension de l'un ou de l'autre des Véhicules *(theg pa so so'i rtogs pa'i rgyu)* s'appelle un *niyatagotra;* celui qui est susceptible de se changer en la cause de n'importe quel Véhicule suivant les conditions qu'il rencontre s'appelle un *aniyatagotra;* et celui qui ne peut être développé *(gsor mi ruṅ ba: asādhya)* par la condition de l'audition est le *gotra* coupé *(rigs chad pa)*.

Si [devant une inférence contingente *(prasaṅgānumāna)* établissant qu'] un tel *anāsrava-bīja* n'est pas le *prakṛtisthagotra* parce que son effet *(don = artha)* n'a pas encore été accompli, on soutient que cette raison *(rtags = liṅga)* n'a pas été établie puisque cet effet consiste à être la cause *(hetu)*[5] des compréhensions *(adhigama)* du Saint *(ārya)*, l'Ācārya [Ārya-Vimuktisena] a répliqué que ce qui est acquis par des conditions *(rkyen gyis yaṅ dag par blaṅs pa: samudānīta)* deviendra alors (: *prasaṅga)* nécessairement le *prakṛtisthagotra* ! Ou bien, le *gotra* des [Vijñānavādin] étant un *prakṛtisthagotra* nominal *(btags pa ba)*, il n'est pas identique à la *dharmatā* identifiée ici au *gotra* [*AA* 1.5 et 39][6].

(1) rGYAL TSHAB RJE fait allusion ici à l'école de DIGNĀGA et de DHARMAKĪRTI, qui sont censés appartenir à l'école du Cittamātra bien qu'ils n'aient pas enseigné la doctrine de l'*ālayavijñāna*.

(2) Il s'agit des Vijñānavādin traditionalistes qui se conforment à l'Āgama *(luṅ daṅ rjes su 'braṅ ba'i sems tsam pa)*, autrement dit d'ASAṄGA, de VASUBANDHU, et de leurs successeurs.

(3) Comparer le rôle important joué par la *śrutavāsanā*.

(4) Cf. *infra*, f. 111a4-5 et p. 238-239, 397-398.

(5) L'*anāsrava* est le *dharmadhātu*, qui sera la cause des *adhigama*° et des *ārya-dharma* (*supra*, p. 97, 107, 153). V. f. 112b2-3.

(6) ĀRYA-VIMUKTISENA, *Vṛtti*, p. 77 (citée *supra*, p. 118 n. 2). Ainsi qu'on l'a vu (*Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 208b-209a, *supra*, p. 118 et suiv.), le *prakṛtisthagotra* représenté par le Vijñānavādin comme un germe *(bīja)* est considéré par le Mādhyamika comme nominal ou métaphorique parce qu'il est alors la cause d'un *anāsrava* à produire, et qu'il est donc *saṃskṛta* et non éternel.

En d'autres termes, l'analyse du *gotra* dans le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* établit seulement le système du Vijñaptimātra[1] ; mais ici [dans l'*AA*] il est enseigné que la *dharmatā* du *citta* des êtres animés qui est très pure en soi est le *gotra*, et telle est l'interprétation du Mādhyamika. En conséquence, l'emploi du nom *(dṅos miṅ gi tha sñad)* de *prakṛtisthagotra* au sens propre ne convient pas à l'*ānasrava-bīja* ressortissant au conditionné *(saṃskṛta)*. Encore qu'on admette dans ce cas que ce dernier est le *gotra*, il faut savoir que l'emploi du nom de *prakṛtisthagotra* est ici métaphorique *(btags miṅ gi tha sñad)* étant donné qu'il est question du *gotra* provenant de l'acquisition *(yaṅ dag par blaṅs pa las byuṅ ba'i rigs: samudānītagotra)*. *f. 103a*

§ 1.112 Notre doctrine *(raṅ lugs)*.

Selon la théorie du Madhyamaka, qui est la nôtre[2], il y a deux *gotra*, le *prakṛtistha (raṅ bžin du gnas pa)* et celui qui est issu de l'acquisition *(yaṅ dag par blaṅs pa)* en vertu de conditions *(pratyaya)*.

Le *prakṛtisthagotra* est capable de se métamorphoser en le *dharmakāya (chos kyi skur gnas 'gyur ruṅ ba)*[3]. Comme il est le *citta* des êtres animés, il est la *dharmatā* Vide d'[établissement] vrai *(bden pas stoṅ pa)*[4]. Le *dharmakāya* métamorphosé *(gnas gyur pa'i chos sku)* est cette pureté naturelle exempte de toute impureté ; mais il n'est pas enseigné que la pureté naturelle de l'être animé métamorphosée deviendra la Composition d'esprit *(samādhi)* du *buddha (saṅs rgyas kyi mñam gžag tu 'gyur ba)*[5]. Le raisonnement a établi que, dans le *citta* des êtres animés, il existe une capacité *(nus pa)* consistant en la possibilité de s'affranchir de l'impureté et en la possibilité de produire la compréhension du Saint *(dri ma 'bral ruṅ daṅ/ 'phags pa'i rtogs pa skye ruṅ gi nus pa)* ; établie par la condition de l'audition, elle devra être développée par la condition qu'est l'audition. Donc, si la métamorphose de ce qu'on appelle le *gotra* issu de l'acquisition *(samudānīta)* est parachevée, c'est la possibilité de devenir le *rūpakāya (yaṅ dag par blaṅs pa las byuṅ ba'i rigs žes bya ba gnas gyur mthar phyin pa na/ gzugs kyi skur 'gyur ruṅ de ñid yin la)*. C'est ce dernier que les tenants du Cittamātra ont établi comme le *prakṛtisthagotra*, et l'Ācārya Ārya[-Vimuktisena] considère que ce *prakṛtisthagotra* est nominal et que le *paripuṣṭa* est alors réel *(mtshan ñid pa = lākṣaṇika)*[6].

Ledit *prakṛtisthagotra* sert de support *(rten)* pour la compré-

(1) Contra : *Ña ṭīk*, I, f. 237b (*supra*, p. 140 et suiv.). — Cf. mKHAS GRUB RJE, *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 60b.

(2) Sur le rôle d'une théorie *(raṅ lugs)* dans le Madhyamaka, voir mKHAS GRUB RJE, *sToṅ thun chen mo*, f. 145b et suiv., et 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ca, f. 18a et suiv.

(3) V. *RGV* 1.150 (cf. *supra*, p. 137 n. 5).

(4) Cf. *infra*, f. 111a2-3.

(5) Le *samādhi* est bien entendu *anitya*.

(6) Selon la définition du Vijñānavāda ; v. *supra*, p. 118 n. 2. Il s'agit du *prakṛtisthagotra* qui serait, dans la théorie du Vijñānavāda, une puissance fortifiée par l'audition.

hension des Véhicules distincts ; et en tant qu'il est susceptible d'être f. 103b transformé en le support de la compréhension d'un Véhicule donné, il est la désignation des trois *gotra* conditionnels *(gnas skabs kyi rigs)* ainsi que du *gotra* indéterminé *(aniyata)*. Mais nous n'admettons point un *gotra* coupé *(rigs chad pa)*, car suivant le Sūtra cité dans le Commentaire du *RGV* il est établi que la mention d'un *gotra* coupé est intentionnelle *(ābhiprāyika)*[1]. Il y est dit[2] : « Ainsi, s'il a été déclaré que l'*icchantika* a pour qualité de ne jamais être parinirvāṇé c'est que sa répulsion *(sdaṅ ba = pratigha)* pour le *dharma* du Mahāyāna en fait un *icchantika;* on a parlé [d'un *icchantika*] par rapport à un autre temps *(kālāntarābhiprāya)* afin d'écarter la répulsion pour le *dharma* mahāyāniste. Étant donné l'existence du *gotra* très pur par nature, il ne peut exister une personne qui ne sera jamais purifiée. De ce fait Bhagavat a parlé en se référant intentionnellement à l'existence de la possibilité *(ruṅ ba ñid yod pa = bhavyatā)* de la purification chez tous les êtres animés sans distinction *(khyad par med par = aviśeṣeṇa):*

Sans commencement mais avec une fin — ce qui a pour qualité *(chos can)* d'être permanent et pur par nature[3]
N'est pas perçu quand il est couvert à l'extérieur d'une enveloppe *(kośa)* sans commencement, à l'instar d'une image en or qui est enveloppée[4]. »

Cela veut dire que la mention d'un *gotra* coupé comporte une base de l'intention (*dgoṅs gži*, c'est-à-dire un sens vrai qui n'a pas été exprimé directement), un motif *(dgos pa)* et une incompatibilité avec le sens littéral *(sgra ji bžin pa la gnod byed)*[5].

1° On se réfère intentionnellement au fait que, pendant une longue période consistant en des *kalpa* innombrables, le Chemin de la délivrance n'est pas produit dans une Série (consciente, *saṃtāna*) ;

2° Parce que la répulsion pour le *dharma* mahāyāniste constitue la cause en vertu de laquelle l'*icchantika* n'obtient pas l'Éveil pendant longtemps, on a parlé de lui afin d'écarter la répulsion pour ce *dharma;*

3° Il n'est pas exact de dire que certains êtres animés ne seront f. 104a pas purifiés des impuretés ; en effet, parce que le *gotra* pur par nature existe chez tous les êtres animés et que l'action *('phrin las)* du *buddha* pénètre tous les êtres animés[6], la naissance comme une personne

(1) Cf. *RGVV* 1.32-41 (*infra*, p. 279) ; *Ña ṭīk*, I, f. 243b ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 210a4.

(2) *RGVV* 1.41 ; cf. 1.32-33 (*mahāyānadharmapratigha*, etc.)

(3) L'original sanskrit dans *RGVV* 1.41 porte *dhruvadharmasaṃhitaḥ*, mais dans la traduction tibétaine on lit *rtag pa'i chos can*.

(4) Sur cette stance voir plus loin, p. 209.

(5) Cf. *DzG*, f. 8b et suiv.

(6) V. *AA* 8.11 :

iti kāritravaipulyād buddho vyāpī nirucyate|
akṣayatvāc ca tasyaiva nitya ity api kathyate||

Cf. *RGV* 1.27-28, *infra*, p. 287 et suiv. et la discussion par Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs citée ci-dessous, p. 406.

participant à l'obtention du plan de la félicité *(abhyudaya: mṅon mtho'i go 'phaṅ thob pa'i bskal pa can du skyes pa)* représente l'action du *buddha;* car il n'existe point d'être animé qui n'obtienne pas éventuellement cet *abhyudaya.*

Il faut savoir qu'il n'existe aucun être incapable de rejeter l'impureté et de produire le contrecarrant *(pratipakṣa),* car l'argument *(yukti)* a réfuté les thèses selon lesquelles la purification des impuretés n'a pas lieu en raison de la permanence de l'impureté dans la Série de certains ; ou, faute de quoi, parce qu'il n'y a pas moyen de les conquérir ; ou, faute de quoi, en raison de l'absence d'une personne connaissant le moyen ; ou, faute de quoi, par le fait que certains *sattva* ne recherchent pas ce moyen ; ou, faute de quoi, en raison de l'absence d'une personne qui soutient (*rjes su 'dzin pa: anugrah-*, par sa Compassion), ou par le fait qu'on n'a pas de dégout *(yid 'byuṅ ba= nirvid)* à l'endroit des douleurs des êtres animés misérables *(dman pa = hīna);* ou faute de quoi, par le fait qu'on n'est pas l'objet de la Compassion du *buddha*[1].

La capacité *(nus pa)* consistant en la possibilité d'éliminer les obstacles entravant les êtres animés et de produire le Chemin supramondain reçoit le nom de *paripuṣṭagotra.* On divise ce dernier en trois *gotra* plus un *gotra* indéterminé *(aniyata);* mais cette division est conditionnelle *(gnas skabs kyi dbaṅ du byas pa),* et au point de vue ultime *(mthar thug la ltos nas)* il faut savoir que tous les êtres animés possèdent le *buddhagotra*[2].

Il ne convient pas de dire que le Commentaire du *RGV* n'enseigne que la doctrine du Cittamātra, cette Vyākhyā ayant elle-même déjà expliqué cela en détail. En fait, afin de prouver que le *buddhagotra* existe chez tous les êtres animés, le Commentaire (*RGVV* 1.149-152) cite une stance tirée de l'*Abhidharmasūtra:* *f. 104b*

[*anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/*
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca//]

Mais dans l'autre traité où il expose le système du Cittamātra [*MS*

(1) A ce sujet Bu ston (*Luṅ gi sñe ma,* f. 198a) renvoie au *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti (2,145-146) :

hetumattvād viruddhasya hetor abhyāsataḥ kṣayāt/
hetusvabhāvajñānena tajjñānam api sādhyate//

(rgyu yod phyir daṅ rgyu yi ni/ /gñen po goms pas 'dzad pa'i phyir// rgyu yi raṅ bžin šes pa yis/ /de šes pa yaṅ 'grub pa yin//). En raison de l'existence [antérieure] de la cause [de l'*ātmātmīyagrāha* ou de l'*ātmadarśana,* qui n'est donc pas éternel], de l'épuisement de la cause [contraire, c'est-à-dire du *vipakṣa* qu'est l'*ātmātmīyagrāha*] au moyen de la pratique continuelle de ce qui la contrecarre, et du savoir portant sur l'être propre de cette dernière cause la connaissance de ce [*nairātmya*] est acquise.

Dans son *Grub mtha' chen mo* (ṅa, f. 19b-20a) 'Jam dbyaṅs bžad pa dit que le *Pramāṇavārttika* (2.143-145 et 2.210) démontre l'existence de l'*ekayāna;* les arguments réfutés par Dharmakīrti seraient ceux des *tīrthika.* Voir aussi plus loin, p. 228 ; p. 435 et suiv.

(2) En revanche les *gotra* distincts du Śrāvaka, du Pratyekabuddha et du Bodhisattva ne sont pas ultimes *(mthar thug pa).*

§ 1.1] l'Ācārya Asaṅga cite ce même vers pour démontrer l'existence de l'*ālaya*, qui diffère essentiellement du groupe des six (connaissances, *tshogs drug: ṣaḍvijñānakāya*) ; ainsi, si ce vers démontre l'enseignement relatif au *prakṛtisthagotra*, il ne saurait servir [ici] à établir l'autre [l'*ālaya*][1].

Selon l'avis d'autres, encore que tous les êtres animés possèdent le *tathāgatagarbha*, le tenant du Cittamātra n'estime pas qu'ils possèdent [tous] son *gotra (de'i rigs can)*[2]. Une pareille doctrine n'est que la simple affirmation d'une thèse ![3]

Il vaut mieux qu'on renonce à analyser les sources excellentes si — incapable qu'on est d'analyser clairement et sans les confondre ces sources contenant les doctrines des grands systèmes *(šiṅ rta chen po)* — on s'y prend avec jactance *(āhopuruṣikā)* et à son gré, sans les avoir examinées.

§ 1.2 Les variétés *(dbye ba)* du *gotra.*

Les variétés générales du *gotra* ayant été expliquées, il sera question ici du *gotra* actuellement enseigné (dans l'*AA*, *dṅos su bstan pa'i rigs)*[4] qui a treize variétés conditionnelles *(gnas skabs dbye ba)*. Celui qui a pour nom « le support de la pratique réalisatrice » *(sgrub pa'i rten)* est les *bodhisattva ;* il a aussi treize variétés conditionnelles[5].

On parle d'un *gotra* parce que la compréhension du Saint *(ārya)* se produit en vertu de la réalisation en méditation *(bhāvanā)* qui prend pour objet *(ālamb-)* les six *āyatana* intérieurs Vides de réalité *(naṅ skye mched drug bden pas stoṅ pa de ñid la dmigs nas bsgoms pa/ 'phags pa'i rtogs pa skye ba)*. Et au fur et à mesure que la pratique soutenue
f. 105a se développe, le *paripuṣṭagotra* susdit devient progressivement plus actif, et on parle donc du *gotra* développé *(rgyas pa las gyur pa'i rigs)*.

§ 1.3 Le rejet des objections *(rtsod pa spoṅ ba)*.

L'*Abhisamayālaṃkārālokā* [attire l'attention sur la difficulté suivante :] Puisque le [*gotra*] précède le *cittotpāda*, les *mokṣabhāgīya*, les *nirvedhabhāgīya*, etc., ne faut-il pas l'expliquer tout au début ? Et comment se fait-il qu'on l'ait expliqué comme on l'a fait ? — Cela est vrai ; mais il s'agit là de l'ordre réel *(don gyi go rim = arthānupūrvī)* alors qu'ici, où l'on explique d'abord le résultat et ensuite la

(1) En d'autres termes, le fait qu'un vers servant, dans un traité du Vijñānavāda comme le *MS*, à fonder la théorie de l'*ālayavijñāna* a été utilisé dans la *RGVV* pour établir le *dhātu/garbha* prouverait que la *RGVV* n'est pas un traité vijñānavāda. Cf. *supra*, p. 94 et suiv., et *infra*, p. 278, 494.

(2) V. *Roṅ ṭīk*, f. 81a3 (cf. *supra*, p. 141 n. 7).

(3) Remarquons qu'on rapproche le *buddhagotra* aussi du *paripuṣṭagotra* (du *bodhisattva*) (cf. Paṇ chen bSod nams grags pa, *Phar phyin mtha' dypod*, I, f. 148a [cité *supra*, p. 137 n. 5], et *KD*, ña, f. 5a6) ; mais voir plus loin, f. 110a2-3 et 112a5 du *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*. Selon f. 151b de ce dernier traité, le *prakṛtistha* et le *samudānīta* sont tous les deux des *buddhagotra*.

(4) V. *supra*, p. 135-136.

(5) V. *infra*, f. 109b.

cause, il est question de l'ordre didactique *(bšad pa'i go rim = pratipādanānupūrvī)*. Il n'y a donc pas de faute. En d'autres termes, après avoir d'abord éveillé *(sad pa)* le *gotra* on produit le *citta*, et tel est l'ordre réel de cause à effet. Ici au contraire l'explication a été donnée dans l'ordre susdit parce que, si le *cittotpāda*, les *mokṣabhāgīya*, etc. sont produits dans la Série, il est alors possible de comprendre l'existence [préalable nécessaire] du *gotra*[1].

Si la « *Pañcaviṃśatisāhasrikālokā* » affirme que le *prakṛtisthagotra* existe chez tous les êtres animés, comment se fait-il que, en dépit de l'apparition de *buddha* infinis, les êtres animés possédant le *gotra* ne soient pas encore parinirvāṇés ?[2] — C'est à cause des quatre dommages *(ādīnava)* du *gotra*, à savoir la prépondérance des Affects *(kleśa)*, la fréquentation d'un mauvais ami, le manque de choses nécessaires pour la vie, et la dépendance d'autres[3]. Dans ce contexte l'enseignement a été donné par rapport au support *(rten)* du Chemin d'entraînement *(prayogamārga)* mahāyāniste ; l'exposé prend pour point de départ le *prayogamārga* parce que ce dernier commande *(bdag por 'gyur ba)* l'obtention des *āryadharma* moyennant la pratique soutenue par laquelle la connaissance discriminante transcendante *(prajñā)* provenant de la pratique en méditation prend pour objet *(ālamb-)* le *prakṛtisthagotra* affranchi des quatre dommages du *gotra*.

§ 1.4 Comment la direction est à donner à partir du *gotra (rigs nas ji ltar 'khrid pa'i tshul)*[4].

En premier lieu, la manière dont on fait comprendre aux disciples *(vineya)* l'adhésion convaincue *(adhimukti)* étant conforme à l'explication fournie dans la *Śrāvakabhūmi*, quand, après leur avoir fait accomplir l'audition des Corbeilles *(piṭaka)* du petit et du grand Véhicule, on les dirige vers leur sens, la gradation progressive de [leurs] facultés *(dbaṅ po'i rim pa)* sera comprise ; et l'accumulation et la purification du *gotra* ayant été poussées au plus haut degré *(rigs bsag sbyaṅ gi khyad par du byas pa yin pa)*, ils seront dirigés par le Chemin progressif des trois classes d'individus : les petits, les moyens et les grands. Si, afin de produire la compréhension *(adhigama)* du grand Véhicule, ils se mettent à accumuler l'Équipement *(sambhāra)* large et qu'ils purifient par tous les moyens les fautes entravant la production du Chemin, même avant la production du *citta* dans le Mahāyāna lorsqu'ils acquièrent pour la première fois l'adhésion convaincue au *dharma* large consistant en la joie de la réalisation en méditation de la Compassion, en la libéralité, en l'observance de la discipline *(śīla)* large, en la réalisation en méditation de l'acceptation constante *(kṣānti)*, etc., on parle de leur résidence f. 105b

(1) V. *AAĀ* 1.40 (p. 78 ; *supra*, p. 129 n. 1).
(2) Voir la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena, p. 76.
(3) Cf. *MSA* 3.7.
(4) Le mot *'khrid pa* désigne ici à peu près la « direction spirituelle ».

dans le *gotra* du Mahāyāna ; et on dit même que ces individus *(pudgala)* sont des *bodhisattva* qui n'ont pas encore produit le *citta*[1]. Si la disposition d'esprit *(bsam pa : āśaya)* bien implantée de l'individu petit ou moyen est alors produite, et que la pensée de la recherche du bien d'autrui et de la recherche de l'Éveil suprême soit ferme une fois qu'elle a été cultivée, on leur fera produire le *citta* pour l'excellent Éveil ; puis après avoir considéré leur capacité ou incapacité de s'exercer *(śikṣ-)* à la conduite infinie du *bodhisattva*, si l'on voit qu'ils peuvent se défendre sans se laisser souiller par la *mūlāpatti* opposée au vœu du *bodhisattva*, on leur fait prendre le vœu de la marche *('jug pa'i sdom pa: prasthāna)*[2]. [En revanche,] si l'on s'est préalablement exercé attentivement durant des existences nombreuses dans les Véhicules des Śrāvaka et des Pratyekabuddha, le dégout *(nirvid)* se produit à l'endroit des douleurs *(duḥkha)* insupportables du cycle
f. 106a des existences *(saṃsāra)*, et une recherche intense de la paix se produit. S'il apparaît alors qu'un individu ne pourra donc pas être dirigé vers la mise en pratique *(ñams len)* du *dharma* large, on le dirigera par ce Chemin [du Śrāvaka].

Quel que soit le Chemin sur lequel il se met, étant donné qu'il est nécessaire d'indiquer d'abord les moyens pour éveiller *(sad pa)* le *gotra* du Chemin en question, il faut d'abord savoir comment le diriger à partir du *gotra (rigs nas 'khrid pa'i tshul)* ; et c'est en cette intention que l'Ācārya a expliqué dans l'*Abhisamayalaṃkārālokā* que cela est l'ordre réel *(arthānupūrvī)*[3]. Il faut savoir que cela fait partie aussi bien de la méthode par laquelle les êtres petits et moyens éveillent le *gotra* en vue des deux Chemins que de l'entrée progressive dans leurs Chemins après l'éveil du *gotra*.

§ 2 Le sens dans ses subdivisions *(yan lag gi don = avayavārtha)*.

§ 2.1 Les variétés *(dbye ba)* du *gotra*.

§2. 11 Corrélation préliminaire *(mtshams sbyar ba)*.

Si le *gotra* mahāyāniste n'a pas été éveillé, on n'avancera pas vers le *cittotpāda*, etc. ; et même si l'on s'est avancé, vu sa fragilité il faut éveiller le *gotra*. Parce que les *nirvedhabhāgīya* déjà expliqués[4], ainsi que le Chemin de la Vision *(darśanamārga)*, etc., à expliquer plus loin[5] naissent dans l'individu possédant le *gotra* où la réalisation peut se produire *(bsgrub pa 'byuṅ ruṅ gi rigs)*, on a déclaré que ce *gotra* est le support de la pratique réalisatrice *(sgrub pa'i rten)*. Bien qu'il soit vrai que le Chemin d'Équipement *(sambhāramārga)* mahāyāniste repose lui aussi sur le *gotra*, il n'a pas été enseigné parce qu'il

(1) V. *supra*, p. 90, 129.

(2) Sur le *prasthānacitta*, qui s'oppose au *praṇidhicitta*, v. *AAĀ* 1.19 (p. 23 et suiv.) ; *Bodhicaryāvatāra* 1.15-16 ; E. Obermiller, *Analysis*, p. 18 et suiv.

(3) *AAĀ*, p. 78 ; cf. *Vṛtti*, p. 78.

(4) *AA* 1.25 et suiv. ; cf. *supra*, p. 127, 136.

(5) *AA* 2.11 etc.

ne représente pas la condition principale qui opère la cultivation croissante du *gotra (rigs goṅ nas goṅ du gso bar byed pa'i gnas skabs gtso bor gyur pa)* et qu'il n'est pas exempt de tous les dommages *(ādīnava)* du *gotra.*

§ 2.12 Le texte de base *(rtsa ba = mūla).*

Il est dit que la *dharmatā* maculée *(samalā)*, qui est le support des six facteurs de la compréhension *(adhigamadharma)*, est le *gotra*[1]. Par les mots « O Subhūti, dans l'*ākāśa* la trace *(pada)* des oiseaux n'est pas perçue et, à la même enseigne, la chose *(padārtha)* qu'est le *bodhisattva* n'existe pas et n'est pas perçue » le Sūtra a enseigné le support de la Chaleur ; par les mots « Dans la *bhūtakoṭi* le *pada* n'existe pas et n'est pas perçu » il a enseigné le support du point culminant *(mūrdhagata)* ; par les mots « Le *pada* n'existe pas et n'est pas perçu dans la Forme pour l'homme créé par magie *(māyāpuruṣa)* » il a enseigné le support de l'acceptation constante *(kṣānti)* ; par les mots « Pour la pratique de la Vacuité intérieure du *māyāpuruṣa* le *padārtha* n'existe pas et n'est pas perçu » il a enseigné le support des *dharma* suprêmes du monde *(laukikāgradharma)* ; par les mots « Dans la Forme du Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha le *padārtha* n'existe pas et n'est pas percu » il a enseigné le support du *darśana-mārga* ; et par les mots « Le *padārtha* de la non-production *(anutpāda)* n'existe pas et n'est pas perçu » il a enseigné le support du *bhāvanā-mārga*[2]. Ce qu'on nomme « *gotra* » est le support de l'élimination correcte *(tshul gyis spoṅ ba)* qui concourt à la production de l'*ānan-taryamārga* muni des contrecarrants *(pratipakṣa)* ainsi qu'à l'abolition des germes *(bīja)* de ce qui est à éliminer *(prahātavya)* ; le support du *vimuktimārga* consistant en le dépassement *(yoṅs su gtugs pa = paryupayoga)* des choses à éliminer ; le support de la *prajñā* et de la f. 106b

(1) Cf. *infra*, f. 110a2 et 112a4-5.

(2) Dans quelques endroits le texte tibétain du Sūtra tel qu'il est cité ici s'écarte légèrement du sanskrit dans la version de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā* publiée par N. Dutt (p. 160 et suiv. ; cf. aussi la *Śatasāhasrikā* 7, p. 1209 et suiv.). Voici les passages afférents extraits de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā :*

1° *tad yathâpi nāma subhūte ākāśe śakuneḥ padaṃ na vidyate nopalabhyate/ evam eva subhūte bodhisattvapadārtho na vidyate nopalabhyate// (uṣmagatādhāra) ; PVSPP,* p. 160 (= *ŚSPP* 7, p. 1209) ;

2° *tad yathā... bhūtakoṭyaḥ padaṃ na vidyate nopalabhyate/ evam eva... bodhisattvasya padārtho na vidyate nôpalabhyate// (mūrdhagatādhāra) ; PVSPP* p. 161 ;

3° *tad yathā... māyāpuruṣaysa rūpasya padaṃ na vidyate nopalabhyate/ evam eva... bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitāyāṃ carato bodhisattvapadārtho na vidyate nopalabhyate// (kṣāntigatādhāra) ; PVSPP,* p. 161 ;

4° *tad yathā... māyāpuruṣasyâdhyātmaśūnyatāyāṃ carato bodhisattvapadārtho na vidyate nopalabhyate/ evam eva...// (agradharmagatādhāra) ; PVSPP,* p. 161 ;

5° *tad yathā... tathāgatasyârhataḥ samyaksambuddhasya rūpapadārtho na vidyate nopalabhyate/ evam eva... (darśanamārgādhāra) ; PVSPP,* p. 161. Le tibétain porte ici *gzugs la tshig gi don,* et le *ŚSPP* (p. 1211) a *rūpe padam ;*

6e *tad yathā... anutpādapadārtho na vidyate nopalabhyate/ evam eva...// (bhāvanāmār-gādhāra) ; PVSPP,* p. 162.

Cf. *Luṅ gi sñe ma,* f. 155b2 et suiv. ; *Legs bśad gser phreṅ,* I, f. 211a6 et suiv.

compassion qui coupent les deux extrêmes *(anta)* que sont l'existence et la tranquillité *(srid ži'i mtha')*; le support de la supériorité *(asādhāraṇatā)* par rapport aux disciples parmi les Śrāvaka ; etc. ; le support de la réalisation de l'engagement progressif pour le bien d'autrui *(parārthānukrama)*; et le support de l'activité sans effort *(ayatnavṛtti)* de la Gnose relative au connaissable *(jñeya)* tel qu'il est (en réalité, *yathāvat*) et tel qu'il apparaît en extension *(yāvat)* *(šes bya ji lta ba daṅ ji sñed pa gñis)*. Le Sūtra y a fait allusion en les termes suivants : « Lorsque le disque du soleil se lève le *pada* des ténèbres n'existe pas et n'est pas perçu » ; « lorsque la conflagration marquant la fin de l'âge cosmique brûle le *pada* de toutes les formes de la Conformation *('du byed kyi rnam pa thams cad: saṃskāra)* n'existe pas et n'est pas perçu » ; dans la discipline *(śīla)* du Tathāgata Arhat-Samyaksambuddha le *pada* de l'indiscipline *(dauḥśīlyapada)* n'existe pas et n'est pas perçu » ; pour l'éclat du soleil et de la lune
f. 107a le *pada* n'existe pas et n'est pas perçu » ; « pour l'éclat des Śrāvaka, des Pratyekabuddha, des planètes, des constellations, des pierres précieuses, et des corps lumineux le *pada* n'existe pas et n'est pas perçu » ; « pour l'éclat des quatre Mahārājakāyika divins le *pada* n'exite pas et n'est pas perçu » ; et « pour l'éclat du Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha le *pada* n'existe pas et n'est pas perçu »[1].

§ 2.13 Commentaire *('grel pa)*.

§ 2.131 L'explication *(bšad pa)*.

§ 2.1311 La nature des *gotra* différents *(so so'i ṅo bo)*.

[Cette section traite brièvement de la nature des treize formes que revêt le *gotra* en tant que *dharmadhātu* et support de la pratique réalisatrice sur le Chemin du *bodhisattva*. Après le onzième aspect, celui de la supériorité qui s'obtient dans la neuvième *bhūmi* et comporte les moyens servant à mûrir les êtres animés — à savoir les quatre *pratisaṃvid* —, nous trouvons comme douzième forme du *gotra* la progressivité pour le bien d'autrui *(parārthānukrama)*. Cette

(1) Voici les passages correspondants de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā:*

7° *tad yathā... ādityasyodāgacchataḥ prabhāyāḥ padaṃ na vidyate nopalabhyate| evam eva...|| (pratipakṣādhāra)*; *PVSPP*, p. 163 (et *ŚSPP* 7, p. 1253) ;

8° *tad yathā... kalpodvāhe vartamāne sarvasaṃskāre padaṃ na vidyate nopalabhyate evam eva...|| (vipakṣaprahāṇādhara)*; *PVSPP*, p. 163. Ici le tibétain a *'du byed kyi rnam pa thams cad kyi gnas*, et la *ŚSPP* (p. 1253) porte *sarvasaṃskāragatānāṃ padaṃ*.

9° *tad yathā... tathāgatasyârhataḥ samyaksambuddhasya śīle dauḥśīlyapadaṃ na vidyate nopalabhyate| evam eva... (pratipakṣavipakṣavikalpaprahāṇādhāra)*; *PVSPP*, p. 163 ;

10° *tad yathā... sūryācandramasoḥ prabhāyāḥ padaṃ na vidyate nopalabhyate| evam eva...|| (prajñākaruṇādhāra)*; *PVSPP*, p. 163 ;

11° *tad yathā... śrāvakapratyekabuddhagrahanakṣatramaṇiratnajyotiṣāṃ prabhāyāḥ padaṃ na vidayte nopalabhyate| evaṁ eva...|| (asādhāraṇaguṇādhāra)*; *PVSPP*, p. 164 ;

12° *tad yathā... caturmahārājakāyikānāṃ devānāṃ prabhāyāḥ padaṃ na vidayte nopalabhyate| evam eva...|| (parārthānukramādhāra)*; *PVSPP*, p. 164 ;

13° *tad yathā... tathāgatasyârhataḥ samyaksambuddhasya prabhāyāḥ padaṃ na vidyate nopalabhyate| evam eva...|| (anābhāse pravṛttajñānādhāraḥ)*; *PVSPP*, p. 164.

activité déployée par le *gotra* présente un grand intérêt puisqu'elle concerne l'enseignement intentionnel *(ābhiprāyika)* comportant un sens à déterminer *(neyārtha)*, et elle est expliquée comme suit.][1]

La dixième *bhūmi*, le sujet de la proposition *(dharmin)*, est pourvue de la réalisation de l'engagement progressif pour le bien d'autrui, car le [*bodhi*]*sattva (sems dpa')* [y] atteint l'Égalité *(mñam pa)* avec le *buddha*, qui accomplit sans effort *(anābhoga)* le bien des autres ayant pour caractéristique leur établissement dans le Chemin des trois Véhicules par l'arrière-pensée *(ldem dgoṅs = abhisaṃdhi)* d'introduction *(avatāraṇa)* et par les autres [*abhisaṃdhi*] conformément à la disposition d'esprit *(bsam pa = āśaya)* des disciples *(vineya)*, et au moyen du sens certain *(nītārtha)*. *f. 108b5*

On distingue à ce propos entre le sens à déterminer *(neyārtha)* et le sens certain *(nītārtha)*, et entre l'intention *(abhiprāya)* et l'arrière-pensée *(abhisaṃdhi)*.

1° Suivant le *Samādhirājasūtra* et l'*Akṣayamatinirdeśasūtra*, un Sūtra qui enseigne vraiment *(dṅos su)* le sens de la *śūnyatā* sans qu'il soit nécessaire de l'expliquer en interprétant le sens de la Nature existentielle sur un plan supérieur à ce sens [exprimé] *(gnas lugs kyi don de las goṅ du draṅs te/ bšad mi dgos par)* a un sens certain ; et le Sūtra de sens littéral *(sgra ji bžin pa: yathāruta)* qui enseigne l'impermanence des composés *(saṃskṛta)*, etc., [mais] qu'il est nécessaire d'expliquer en interprétant le sens de la Nature existentielle sur un plan supérieur [au sens exprimé littéral], ainsi que le Sūtra qui ne peut être pris au pied de la lettre *(yathāruta)* ont un sens indirect *(neyārtha)*. *f. 109a*

Dans cette dernière catégorie il y a quatre *abhisaṃdhi :*

a) Le *lakṣaṇābhisaṃdhi*, comme quand le *Saṃdhinirmocanasūtra* répartit les trois *svabhāva* entre ce qui est établi en vérité *(bden par grub pa)* et ce qui ne l'est pas[2].

b) L'*avatāraṇābhisaṃdhi*, comme quand on dit, à l'intention des tenants des autres systèmes et de certains des nôtres, que le soi personnel *(gaṅ zag gi bdag: pudgalātman)* existe.

c) Le *pratipakṣābhisaṃdhi* renfermant les quatre *abhiprāya*[3]. En visant intentionnellement l'Égalité *(samatābhiprāya)* le Maître a déclaré : « A cet époque j'étais le Buddha Vipaśyin ». — L'*arthāntarābhiprāya*, comme dans le vers « Le père et la mère sont à tuer... »[4] — Le *kālāntarābhiprāya*, comme quand l'écriture dit, comme contrecarrant (*pratipakṣa*, de l'inactivité), qu'on naîtra dans la Sukhāvatī du seul fait d'avoir formulé le vœu (*praṇidhi*, d'y renaître). — Le

(1) V. *DzG*, f. 8b-20a, sur ce sujet d'importance capitale qui devra faire l'objet d'une autre étude.

(2) Le *paratantra* et le *pariniṣpanna* seraient *bden grub* tandis que le *parikalpita* ne l'est pas.

(3) V. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 190a1.

(4) V. *DzG*, f. 8b.

pudgalāśayābhiprāya, comme quand on a rabaissé la libéralité *(dāna)* et loué la discipline *(śīla)* dans le dessein de contrecarrer la satisfaction avec la seule libéralité.

d) Le *pariṇāmanābhisaṃdhi* où une teneur mauvaise avec un sens connu est transmuée en vue d'indiquer un sens profond inconnu *(rab tu grags pa'i yi ge ṅan pa ma grags pa'i don zab mo ston byed du bsgyur ba)*, comme dans le vers « Tenant pour essentiel ce qui est sans essence... »[1]

f. 109b 2° Tandis qu'ils sont tous les deux non littéraux *(sgra ji bžin pa ma yin pa)*, l'*abhiprāya* consiste principalement en la fondation de l'intention (*dgoṅs pa'i gži*, c'est-à-dire le sens visé qui n'a pas été exprimé directement) et l'*abhisaṃdhi* consiste principalement en le motif *(dgos pa = prayojana)*[2]. Celui qui désire connaître en détail la différence entre le sens à déterminer et le sens certain se reportera au *Draṅ ṅes rnam 'byed* de sa Sainteté rJe rin po che Blo bzaṅ grags pa'i dpal bzaṅ po.

[La section se termine par une discussion de la treizième forme revêtue par le *gotra* support, à savoir la Gnose qui agit sans effort pour le bien des autres.]

§ 2.1312 Il s'agit de l'ordre progressif conditionnel de la pratique réalisatrice *(sgrub pa'i gnas skabs kyi go rims)*[3].

§ 2.1313 Comme cette série des treize formes parachève complètement tous les objets *(artha)* de l'être qui cherche le savoir omnimodal *(rnam mkhyen: sarvākārajñatā)*, ce nombre [de treize] est fixé *(graṅs ṅes)*[4].

§ 2.132 Résumé *(bsdu ba)*.

Il a été enseigné dans ce contexte que l'être propre même *(eva)* du *dharmadhātu* de la Série du *bodhisattva* dans ses treize formes *(byaṅ chub sems dpa' bcu gsum po'i rgyud kyi chos kyi dbyiṅs kyi ṅo bo ñid kho na)* est le « *gotra* ». Comme ce même facteur *(de kho na)* est l'Élément *(dbyiṅs = dhātu)* qui est la base du facteur de la réalisation *(sgrub pa'i chos kyi gži)* ainsi indiqué, il est possible de distinguer treize « *bodhisattva* » suivant la distinction entre treize conditions différentes du facteur de la réalisation *(sgrub pa'i chos kyi gnas skabs bcu gsum)*[5]. Bien qu'on en ait énuméré treize en tenant compte des fonctions, etc., différentes, les treize ne sont pas essentiellement distinctes *(bcu gsum byed las la sogs mi 'dra ba'i sgo nas bžag kyaṅ bcu gsum po ṅo bo tha dad 'ba' žig tu 'gyur ba ni ma yin no)*.

(1) V. Bhāṣya du *MSA* 12.16 et suiv., et *infra*, p. 375.

(2) V. 'Jam dbyaṅs bžad pa, *op. cit.*, f. 189b3 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 216a.

(3) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 217b.

(4) V. *loc. cit.*, Sur la *sarvākārajñatā* voir E. Obermiller, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 44, 62 et suiv.

(5) V. *AAĀ* 1.38-39.

§ 2.2 Le rejet de l'objection *(rtsod spoṅ)*.

§ 2.21 L'objection.

§ 2.211 Le commentaire préliminaire *(sña 'grel)*.

§ 2.2111 Exposé de la thèse *('dod pa'i brjod pa)*.

Étant donné que c'est le *dharmadhātu* même *(eva)* de l'être animé qui est l'objet *(ālambana)* en sa qualité de cause de la compréhension *(adhigama)* future de l'*āryadharma* *(sems can gyi chos kyi dbyiṅs kho na 'phags pa'i chos rtogs par 'gyur ba'i rgyu'i dmigs pa*[1]*)*, le *bodhisattva* ayant pour soi ce *dharmadhātu* *(chos dbyiṅs de'i bdag ñid can gyi byaṅ chub sems dpa')*[2] n'est-il pas celui qui possède [seul] le *gotra* mahāyāniste ; et sa *dharmatā* — la source des *buddhadharma* — n'est-elle pas le *prakṛtisthagotra?*[3] f. 110a

§ 2.2112 Mention de la conséquence indésirable *(prasaṅga)* découlant de cette thèse.

Le *dharmadhātu* est le *gotra*[4]. Or, parce qu'il existe chez tous les êtres animés, il s'ensuit que ceux-ci résident *(gnas pa)* dans le *buddhagotra;* et étant donné qu'il faut admettre que les individus des trois *gotra* résident dans le *gotra* relevant du Chemin *(lam gyi skabs kyi rigs)*[5] parce que [suivant la thèse] le *gotra* [: *dharmadhātu*] existe universellement *(spyir gnas pa = sāmānyavartin)* chez tous les individus des trois *gotra*, il s'ensuit que le *bodhisattva* ne sera pas seul à posséder le *buddhagotra* [son *gotra* étant, dans cette hypothèse, commun à tous les êtres quels que soient leur *gotra* et leur Véhicule]. Voilà donc ce qu'on pourrait supposer[6].

§ 2.212 Le texte de base *(rtsa ba: AA* 1.39ab*)*.

Le *gotra* des trois Véhicules ne pouvant pas être différencié, il s'ensuit (: *prasaṅga*) que [tous] les disciples sur le Chemin sous instruction *(śaikṣamārga)* des êtres des trois *gotra* résident dans le

(1) V. *infra*, f. 110b5-6.

(2) Cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 219b5.

(3) Dans son *Phar phyin mtha' dpyod* (I, f. 185b) 'JAM DBYAṄS BŽAD PA aborde le problème en les termes suivants : *ñan thos kyi sems bden stoṅ chos can/ bde bar gšegs pa'i sñiṅ po yin par thal/ raṅ bžin gnas rigs yin pa'i phyir.* Et il explique : ...*de brten pa'i sgo nas gnas skabs ñan thos kyi rigs yin kyaṅ tshe de la theg chen lam du žugs na theg chen sgrub pa'i rten raṅ bžin gnas rigs yin pa'i phyir/ der thal/ gaṅ zag gcig gi sems bden stoṅ la rim pas rigs chad daṅ/ ñan thos kyi daṅ/ theg chen gyi rigs su brten pa'i sgo nas 'jog pa'i phyir.*

La distinction des *gotra* en fonction des *yāna* et *mārga* ne porte pas sur le *gotra* en tant que *dharmatā/dharmadhātu*, mais sur la situation sotériologique et gnoséologique de la Base à partir de laquelle les impuretés sont purifiées *(dri ma sbyaṅ gži)*.

(4) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 208b5 (*supra*, p. 118). — Cf. f. 106a6 (*supra*, p. 163). 112a4 (*infra*, p. 172).

(5) V. f. 110b5-6.

(6) *sÑam pa'i skye bo;* cf. BU STON, *Luṅ gi sñe ma*, f. 158a, *Ña ṭīk*, I, f. 250a5-6 (*supra*, p. 153) ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 219b et suiv ; v. *supra*, p. 131.

gotra du Chemin relevant du Mahāyāna *(theg pa chen po'i skabs kyi lam gyi rigs la gnas par thal)*, car dans leur *dharmadhātu* il n'y a pas de différenciation *(bheda)*.

§ 2.22 Réponse à l'objection précédente.

§ 2.221 La réponse fournie par le sens *(don gyis thob pa'i lan)*[1].

§ 2.2211 Discussion analytique *(mtha' dpyad pa)*.

En principe, ici dans l'*AA*, trois Véhicules ont été établis en raison de la gradation progressive des facultés *(indriya)* par rapport à la théorie *(lta ba la ltos pa'i dbaṅ po'i rim pa)*. Il est vrai qu'on considère que la théorie supérieure du Mahāyāna est la théorie du Madhyamaka, que la théorie moyenne du Véhicule moyen est celle du Cittamātra, et que la théorie inférieure du petit Véhicule est la théorie commune
f. 110b [à tous les *yāna*] de l'Insubstantialité de l'individu *(pudgalanairātmya)* ; cependant le rattachement [à l'une ou à l'autre] n'est pas certain, et même si ces trois théories touchant la Réalité *(de kho na ñid lta ba)* paraissent bien exister, cela n'exclut pas la gradation progressive des trois facultés selon qu'elles approfondissent plus ou moins rapidement la Réalité.[2]

Du seul fait que l'*AA* donne un enseignement particulier concernant l'être inférieur incapable d'éliminer l'attachement conceptuel *(abhiniveśa)* à la réalité de la connaissance *(šes pa la bden žen spoṅ mi nus pa dman pa'i khyad par du bstan pa)* on peut comprendre qu'il existe une théorie supérieure [à cette théorie du Cittamātra], et il s'ensuit que l'*AA* ne saurait être interprété dans le sens du Cittamātra.

Dans ce contexte l'Ācārya Ārya[-Vimuktisena] a en outre établi l'existence de la compréhension de l'Insubstantialité *(nairātmya)* des *dharma* chez les Śrāvaka et les Pratyekabuddha aussi. Dans son commentaire de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* il dit en effet[3] : « L'imagination *(rtog pa : kalpanā)* et la conceptualisation *(rnam rtog : avakalpanā)* étant l'attachement opiniâtre *(abhiniveśa)* à une entité *(vastu)* et à sa marque objective *(nimitta)*, il faut savoir que l'absence d'attachement *(asakti)* résulte de leur absence ; et le fait de ne pas exister *(asadbhūtatā)* est l'Ainsité *(tathatā)* de tous les *dharma*. Par consé-

(1) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 220b1-221a4 *(bstan bcos kyi lan)* ; cette réponse n'est pas donnée de manière explicite (v. § 2.222).

(2) En d'autres termes, il n'est pas certain que la division en trois catégories doive se fonder ici sur une différence essentielle entre les théories *(lta ba)* du Madhyamaka, du Cittamātra et du Hīnayāna puisqu'elle peut se fonder également bien (sinon mieux) sur la différence entre les facultés des trois catégories d'individus — d'autant plus que, selon le Prāsaṅgika-Mādhyamika, les adeptes du Madhyamaka, du Cittamātra et du Śrāvakayāna peuvent tous comprendre la *śūnyatā*, et que leurs théories ne diffèrent donc pas quant à ce point d'importance fondamentale (voir ci-dessous).

(3) *Vṛtti*, p. 76.

quent, étant donné que le *dharmadhātu* même est de ce fait la cause *(hetu)* des *āryadharma*, il est enseigné que le *prakṛtisthagotra* est le support *(ādhāra)* de la pratique réalisatrice. » On a de la sorte parlé du Vide d'[établissement en] vérité *(bden stoṅ)* où il n'y a pas d'existence apparente du *grāhya* provenant de l'attachement opiniâtre qui prend pour vraies une entité et sa marque objective *(dṅos po daṅ de'i mtshan ma la bden par žen pa'i chags pas gzuṅ ba ltar yod pa min pa'i bden stoṅ)*[1].

A ce propos on a soulevé l'objection suivante : Si le *dharmadhātu* est le *gotra*, tous les êtres animés résideront dans le *gotra*, car le *dharmadhātu* existe sans différenciation chez tous ; et il s'ensuit qu'on estime que la résidence dans le *gotra* se rapporte au *gotra* relevant du Chemin *(lam gyi skabs kyi rigs)*. — Nous répondons : De même que la [*dharmatā*] devient la cause des *āryadharma* quand elle a été prise pour objet *(dmigs pa: ālamb-)*, ainsi on dit aussi qu'elle est le *gotra*. Cette conséquence absurde consistant en l'application trop large *(atiprasaṅga)* ne se présente donc pas ici[2], car on ne réside pas dans le *gotra* relevant du Chemin en vertu de la seule existence de la *dharmatā (chos ñid yod pa tsam)* ; en d'autres termes, si l'on réalise en méditation la *dharmatā* après l'avoir prise pour objet *(ālambana)* au moyen du Chemin, le *gotra* devient excellent lorsque cette [*dharmatā*] est devenue la cause excellente des *āryadharma*. *f. 111a*

Pour répondre à l'argument selon lequel le *gotra* ne saurait être différencié puisqu'il n'y a pas de différenciation dans le *dharmadhātu*, remarquons qu'il est dit que la différence du *gotra* provient de la différence des Chemins qui opèrent l'objectivation et sont le *dharma* supporté *(brten pa'i chos dmigs byed kyi lam gyi dbye ba)*[3]. Le support *(rten)* est ici l'objet *(ālambana*, c'est-à-dire *dharmatā/gotra)*, et le supporté (*brten pa*, c'est-à-dire le Chemin) est ce qui objective *(dmigs byed)*[4]. Les deux *yāna* du Śrāvaka et du Pratyekabuddha sont eux aussi capables *(yod pa)*[5] d'objectiver ; et il est nécessaire, lors de l'objectivation de la *dharmatā*, qu'elle soit établie dans l'esprit *(chos ñid la dmigs pa la de blo ṅor 'grub dgos pa)*[6]. Mais tant que tout établissement en vérité *(bden grub)* n'aura pas été coupé dans l'esprit, le Vide d'[établissement en] vérité *(bden stoṅ)* ne sera pas réalisé dans l'esprit ; et si ce dernier n'a pas été réalisé, la *dharmatā* n'est pas

(1) V. GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *'Grel pa'i zin bris*, f. 42a6 (*infra*, p. 401).

(2) rGYAL TSHAB RJE reprend ici l'exposé d'ĀRYA-VIMUKTISENA (*Vṛtti*, p. 76-77).

(3) *Vṛtti, loc. cit.*

(4) Cf. *Ña ṭīk*, I, f. 250b4 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 220b, 221a4-5.

(5) *dMigs byed la ñan raṅ gi theg pa gñis kyaṅ yod ciṅ.* Ici et dans la suite il a semblé souhaitable de traduire *yod pa* « exister » par « pouvoir, être capable », etc., le fait que quelque chose *existe* pour quelqu'un signifiant en fait qu'il en a la maîtrise — en d'autres termes, que cette chose est *possible* pour lui. Cf. *infra*, f. 111a3-4, 152a (p. 230), et 153a1 *(chos kyi bdag med rtogs pa yod*, « il existe [en puissance] la compréhension du *dharmanairātmya* »*)*. Voir aussi plus loin, p. 225 n. 1.

(6) Cf. GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *'Grel pa'i zin bris*, f. 41b4 (*infra*, p. 400).

réalisée *(bden grub blo ṅor ma chad par bden stoṅ blo ṅor mi 'grub ciṅ/ de ma grub na chos ñid blo ṅor mi grub bo)*. Aussi est-il enseigné que, comme cela doit nécessairement se produire d'abord pour une base qui est un sujet *(chos can : dharmin)*, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha objectivent eux aussi un sujet extérieur et intérieur ; et ils sont ensuite capables *(yod pa)* d'objectiver sa *dharmatā* comme inexistante en vérité *(de yaṅ daṅ por gži chos can gcig gi steṅ du ṅes dgos pas ñan raṅ la yaṅ phyi naṅ gi chos can la dmigs nas de'i chos ñid bden par med par dmigs pa yod par bstan to)*[1]. Ainsi donc, puisque le Pratyekabuddha a lui aussi la possibilité *(yod pa)* de comprendre le sens de la Réalité, le fait d'être un Pratyekabuddha n'implique pas (: *avyāpti*) l'incapacité d'éliminer l'attachement opiniâtre à la réalité de la connaissance[2]. En effet, même chez les Śrāvaka il faut distinguer entre la compréhension et la non-compréhension de la Réalité[3].

Il ne convient pas de supposer que le débat porte non pas sur l'impossibilité de l'existence des *gotra* distincts des trois *yāna*, mais sur l'impossibilité de distinguer entre treize *gotra*. En effet, d'après la *Vṛtti* de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā*, comment saurait-on considérer la question de savoir si ce [*dharmadhātu*] est un récipient *(snod: bhājana)* et un non-récipient du Mahāyāna vu qu'il n'y a pas de différenciation dans ce *dharmadhātu;* car un autre texte scripturaire fait allusion à l'objection suivante : « Ainsi, ô Mañjuśrī, si le *dharmadhātu* est unique, si la *tathatā* est unique et si la *bhūtakoṭi* est unique, comment saurait-on dire qu'ils sont ou ne sont pas des
f. 111b récipients ? »[4] Et, quoi qu'il en soit du débat rapporté ci-dessus, il est dans ces conditions impossible de prétendre qu'il est et n'est pas un récipient du Mahāyāna si l'on fait de lui les treize *gotra*. L'explication qu'on a fournie sur ce point suit Ārya ; et la teneur de la réponse donnée inclut le sens de la réponse relative à l'absence de la faute d'*atiprasaṅga* mentionnée dans la *Vṛtti* de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā*.

Afin de démontrer l'identification du *dharmadhātu* au *gotra* des trois *yāna* la *Vṛtti*[5] et l'*Abhisamayālaṃkārālokā*[6] citent toutes deux la déclaration scripturaire aux termes de laquelle tous les Saints *(āryapudgala)* sont « constitués » par le Non-Composé *(asaṃskṛtaprabhāvita)*. Tirée de la *Vajracchedikā*[7], elle sert à démontrer le bien-fondé de la déclaration « Le *buddha* et tous les *dharma* qu'il a

(1) Sur les Śrāvaka et les Pratyekabuddha voir aussi la deuxième partie du présent ouvrage.

Le *chos can (dharmin)* est le *pha rgan* et le *chos ñid* est la *ma rgan* du *lTa ba'i gsuṅ mgur* de lCaṅ skya Rol pa'i rdo rje cité par Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan 'grel*, f. 27a (*infra*, p. 452).

(2) V. *supra*, f. 102b3, 110b1.

(3) V. *infra*, f. 111b5.

(4) *Vṛtti*, p. 77. Voir *AAĀ* 1.39 (cité *supra*, p. 131 n. 2).

(5) *Vṛtti*, p. 77.

(6) *AAĀ* 1.39 (p. 78).

(7) *Vajracchedikā-prajñāpāramitā* (§ 7) : *asaṃskṛtaprabhāvitā hy āryapudgalāḥ;* cf. *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* 2, p. 36. V. *infra*, p. 350.

enseignés n'existent pas » ; car ce sens est établi par le fait que tous les *āryapudgala* du grand et du petit Véhicules comprennent directement le Sens absolu, l'*asaṃskṛta*, où les *dharma* ne sont pas établis réellement *(chos rnams de kho nar ma grub pa'i don dam 'dus ma byas mṅon sum du rtogs pa)*.

Par ailleurs, dans les différentes sections de ce traité, le Chemin du Śrāvaka a été exposé en général par rapport au *pudgalanairātmya* gros *(gaṅ zag gi bdag med rags pa)*[1]; et tandis que ce procédé est à adopter, il n'en existe pas moins dans le Hīnayāna des personnes qui sont des récipients du profond *(zab mo'i snod du gyur pa)* et d'autres qui ne le sont pas, ces dernières étant beaucoup plus nombreuses. Si l'on s'exerce continuellement à comprendre l'Insubstantialité commune (aux deux *yāna*, *thun moṅ ba'i bdag med)*[2], la Série sera rapidement mûrie et on deviendra un récipient du Chemin profond. Ainsi ce Chemin a maintes fois fait l'objet d'un exposé général ; et dans d'autres textes aussi les deux ont été souvent traités. Pareillement, la théorie du Cittamātra a par exemple été exposée pour mûrir la Série en vue de la théorie du Milieu *(dbu ma'i lta ba'i rgyud smin* *f. 112a*
byed du sems tsam pa'i lta ba gsuṅs pa bžin no)[3].

Bien qu'on n'ait pas admis [dans ce traité] que la compréhension directe *(mṅon sum du rtogs pa)* soit *certainement* requise pour obtenir le *darśanamārga* du Śrāvaka (ainsi que le pense le Prāsaṅgika), il y a de nombreux Svātantrika-Mādhyamika qui soutiennent que l'Ārya-Śrāvaka peut *(yod pa)* lui aussi comprendre directement le sens de la *śūnyatā*[4].

Certains ont tenu pour inexact l'enseignement donné partout dans ce traité [l'*AA*] selon lequel le Śrāvaka possède le Chemin de la compréhension du Sens profond, et ils n'ont nullement fait plaisir à nos *kalyāṇamitra:* démunis de la force d'esprit permettant de distinguer entre les doctrines diverses des grands systèmes *(šiṅ rta chen po)*, qui sont aussi distinctes que les pétales d'un lotus, et désireux seulement de se procurer les biens de cette vie, l'honneur et la renommée, nombreux ont été ceux qui considèrent comme vicieuse l'opinion que les Ārya du Hīnayāna peuvent comprendre le Sens profond. Nous qui suivons la bonne doctrine devons désormais prendre garde en cette matière[5].

(1) C'est, semble-t-il, le Vide du *pudgala* permanent, unique et indépendant *(gaṅ zag rtag gcig raṅ dbaṅ can gyi bdag gis stoṅ pa;* cf. dKON MCHOG 'JIGS MED DBAṄ PO, *Grub mtha' rin chen phreṅ ba,* f. 13a4 avec 9a1-3) ; cf. *supra,* f. 110a6 et *infra,* f. 112b ; MKHAS GRUB RJE, *sToṅ thun chen mo,* f. 121-122a ; *infra,* p. 238-239.

(2) V. *supra,* f. 110a6.

(3) Cf. *RGV Dar ṭīk,* f. 85b4 ; *infra,* p. 221.

(4) V. *supra,* p. 124 sur ĀRYA-VIMUKTISENA et HARIBHADRA. Cf. *infra,* p. 397.

(5) La thèse selon laquelle la Réalité absolue peut être comprise par les Ārya des trois *yāna* — thèse caractéristique de l'école des dGe lugs pa (v. par exemple ṄAG DBAṄ CHOS GRAGS, *Grub mtha' šan 'byed,* f. 59a5) qui est conforme à la théorie de l'*ekayāna* — a été souvent combattue par d'autres écoles. Elle s'appuie sur des autorités indiennes ainsi que sur une série d'arguments complexes qu'il n'est possible d'examiner ici en détail ; notons seulement que les dGe lugs pa s'appuient sur *RGV* 1.153 et *AA* 1.39 ainsi que sur la *Prasannapadā* de CANDRAKĪRTI sur *MMK* 18.5 et sur son autocommentaire du *Madhyamakāvatāra* 1.8 (p. 19.18) où il écrit que les Śrāvaka et les Pratyekabuddha

§ 2.2212 Le sens verbal *(tshig gi don)*.

La *tathatā* maculée *(samalā)* est le *gotra* de *buddha*[1]. Il n'y aura (: *prasaṅga*) pas là de faute provenant de l'impossibilité de différencier entre les trois *gotra*, car c'est comme le cas des trois Véhicules des Śrāvaka, des Pratyekabuddha et des Bodhisattva qui prennent pour objet *(ālamb-)* le *dharmadhātu* ou la *tathatā* conformément à la gradation progressive de leurs compréhensions, lesquelles diffèrent en vertu des différences de l'Équipement *(sambhāra)* et des facultés *(indriya)*[2]. La prise pour objet dans le but de comprendre leurs *āryadharma* respectifs — prise qui est pareille à cette prise pour objet [précédente] — se manifeste dans le fait même de prendre pour objet causal le *dharmadhātu*, en vertu de quoi les trois
f. 112 b types d'individus *(pudgala)* résident dans leurs *gotra* respectifs ; et à la *dharmatā* on donne alors le nom de *gotra* des trois Véhicules *(ji ltar dmigs pa de ltar raṅ raṅ gi 'phags pa'i chos rtogs par bya ba'i phyir du dmigs pas chos dbyiṅs rgyu'i dmigs pa'i ṅo bor rnam par 'jog pa'i sgo nas gaṅ zag gsum raṅ raṅ gi rigs la gnas pa daṅ/ de'i chos ñid theg pa gsum gyi rigs ñid du tha sñad 'dogs so)*[3].

Le sens de l'énoncé *(ṅag gi don)* est donc le suivant. Les individus des trois Véhicules prennent pour objet la *tathatā*, et la *tathatā* maculée *(samalā)* est assimilée au *gotra*. Et il n'y aura (: *prasaṅga)* pas là de faute provenant de l'impossibilité de différencier entre les trois [types d'individus qui sont les] possesseurs du *gotra* et entre les trois *gotra* distincts ; car bien que les trois Véhicules prennent pour objet la *tathatā* [unique], il convient de différencier entre les trois possesseurs du *gotra* et les trois *gotra* étant donné que [la *tathatā*] est l'objet *(ālambana)* causal des diverses compréhensions du grand et du petit Véhicule en vertu de la différence des Équipements et des facultés

comprennent eux aussi que tous les *dharma* sont *niḥsvabhāva*. — En revanche, selon un Sa skya pa comme ṄAG DBAṄ CHOS GRAGS (*Grub mtha' šan 'byed*, f. 60a5-6, b4), l'emploi du terme *sarvadharma* ne doit pas faire penser que le Śrāvaka comprend l'Insubstantialité de tous les *dharma* sans exception — les *saṃskṛta* et les *asaṃskṛta* — car selon lui il ne comprend en fait que l'Insubstantialité des cinq *upādānaskandha* qui sont la base de l'imputation du *pudgala*. La même autorité ajoute pourtant (f. 60b1-3) que RED MDA' BA, un des plus grands maîtres de l'école des Sa skya pa, accepta que, dans le système de NĀGĀRJUNA, les trois classes d'Ārya ont une compréhension identique dans le *samādhi (mñam gžag gi rtogs pa la bye brag med pa)* puisqu'ils comprennent tous que tous les *dharma* sont *niḥsvabhāva*. — Pour la doctrine d'une autorité de l'école des rÑiṅ ma pa, v. MI PHAM, *Dam chos dogs sel* (Vārāṇasī, 1967), p. 47 et suiv. — V. *infra*, p. 231 et suiv., 309 et suiv.

V. MKHAS GRUB RJE, *sToṅ thun chen mo*, f. 121a-122b (*infra*, p. 397 n. 2). Cf. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 567, 675 ; La bouddhologie du Ta-tche-tou-louen, Notes bouddhiques VIII, *Bull. de la classe des lettres* (ARB) 1929, p. 218, 225. — Une doctrine semblable est attribuée par PARAMĀRTHA à l'Avataṃsaka et au Prajñāpāramitāsūtra ; v. P. DEMIÉVILLE, L'origine des sectes bouddhiques, *MCB* 1 (1931-32), p. 44.

(1) Cf. f. 106a6 et 110a2 ; p. 137n. 5.

(2) Sur le *śrāvakayānādyadhigamakrama* v. *supra*, p. 131, 168, 170.

(3) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 220b, qui explique qu'il n'est pas question ici d'une cause productive *(skyed pa'i rgyu)* mais d'une cause qui fonctionne comme support objectif *(ālambana)*. Cf. *supra*, f. 111a2 ; p. 118. On peut comparer le *med na mi byuṅ ba'i rgyu mtshan (avinābhāva°)* (cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 7a1 et 72b1 ; *infra*, p. 295).

(theg pa gsum kas de bžin ñid la dmigs kyaṅ tshogs daṅ dbaṅ po'i khyad par gyis theg pa che chuṅ gi rtogs pa mi 'dra ba'i rgyu'i dmigs par 'gyur bas rigs can gsum daṅ rigs gsum gyi dbye ba 'thad pa'i phyir). La distinction provenant, dans ce contexte, des différences dans la prise pour objet de l'Insubstantialité *(nairātmya)* subtile ou grosse[1] tombe en raison du sens relevant de cette réponse donnée à l'objection.

§ 2.222 La réponse actuellement indiquée *(dṅos su bstan pa'i lan).*

§ 2.2221 Corrélation préliminaire *(mtshams sbyar).*

Il s'agit de la réponse à l'objection [§ 2.21] ; et *dṅags* désigne ce qui est connu de tout le monde *('jig rten gyi grags pa: lokaprasiddha*[2]*).*

§ 2.2222 Le texte de base *(rtsa ba: AA* 1.39cd).

Même s'il n'existe pas de différence dans l'objectivation *(dmigs pa)* de la *tathatā* par les trois Véhicules, il n'y aura pas (: *prasaṅga*) de faute due à l'impossibilité de différencier entre les trois *gotra;* car la différenciation du support *(rten)* par une chose *(dharma)* est légitime[3] puisqu'il est généralement dit et reconnu dans le monde qu'un support est différencié selon les différentes choses supportées *(brten pa'i chos).*

§ 2.2223 Commentaire (*'grel pa: Vṛtti*, *Ālokā*, etc.).

Par exemple, un seul réceptacle — un vase support *(rten = ādhāra*, contenant), etc., formé d'une seule cause matérielle *(upādāna)*, à savoir la glaise, et cuit par une seule condition adjuvante *(sahakāripratyaya)*, le feu — est traité comme un réceptacle différent *(snod tha dad pa'i tha sñad byed pa)* puisqu'il est un réceptacle différent pour des contenus *(bcud)* différents — le miel, le sucre, etc. — supportés *(brten pa = ādheya)*[4]. De la même façon, on a enseigné une différence dans le *gotra* support en raison de la différence des choses supportées, à savoir les Chemins qui devront être compris et obtenus et qui ressortissent aux trois Véhicules. f. 113a

L'objection consistant à dire que le fait d'être un réceptacle *unique* exclut le fait d'être un réceptacle pour des contenus différents ne constitue qu'une idée erronée ignorant la réunion (*tshogs pa*, successive de différents contenus dans un contenant) et la continuité (*rgyun*, du contenant) ; et il est évident qu'il n'en résultera qu'une idée erronée lorsqu'on parle des *bhūmi* et des *mārga*[5].

(1) *bDag med phra mo daṅ rags pa*. V. *Grub mtha' rin chen phreṅ ba* résumé plus loin, p. 238-239.

(2) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 220b1 et 221b3 : *sla chos ñid du ste go sla ba'i phyir du 'jig rten pa'i dṅags kyis te de la grags pas sṅa ma las lan gžan du ston no//* Cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 158b1 : *sṅa 'grel ni/ mod kyi/ de bžag nas sla chos ñid du lo ka pa'i ṅag ste/ grags pa'i dpe yis lan gžan du ston no// Ña ṭīk*, I, f. 251a3.

(3) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 222a1.

(4) V. *AAĀ* 1.39 cité plus haut, p. 132 n. 1.

(5) Sur les opinions d'ABHAYĀKARA, de RATNĀKARAŚĀNTI, de RATNAKĪRTI, etc. voir *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 222a.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉVEIL UNIVERSEL ET LE VÉHICULE UNIQUE

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DE L'ÉVEIL UNIVERSEL ET DU VÉHICULE UNIQUE

L'enseignement bouddhique peut être envisagé comme se rapportant aux trois grands thèmes du support de la pratique réalisatrice *(pratipatter ādhāraḥ)*, du fruit *(phala)* ou de l'Éveil, et du Chemin *(mārga)* consistant en les exercices spirituels qui conduisent à ce résultat[1]. Comme nous avons vu dans la section précédente consacrée au *gotra*, les commentaires de l'*Abhisamayālaṃkāra* qui traitent du support et de sa connexion avec le fruit enseignent que ce support a pour nature le *dharmadhātu;* et le *dharmadhātu* étant unique et indifférencié, le support qu'est le *gotra* est en réalité lui aussi unique, d'où il s'ensuit que ce *gotra* n'est triple qu'au point de vue du supporté, c'est-à-dire des trois Chemins du Śrāvaka, du Pratyekabuddha et du Bodhisattva. En somme, selon la théorie des commentaires de l'*AA*, le *gotra* apparaît comme triple seulement quand il est considéré sous son aspect conditionné sur le plan du Chemin *(lam gyi gnas skabs kyi rigs)*, le *gotra* ultime *(mthar thug pa)* étant au contraire unique.

Vu l'unité tant du support de la pratique spirituelle — le *gotra* — que de son fruit — la *bodhi* —, la question se pose de savoir s'il existe réellement plusieurs Véhicules *(yāna)* correspondant aux trois Chemins *(mārga)* conditionnels, ou bien si le *yāna* conduisant à l'Éveil n'est vraiment pas en dernière analyse unique au même titre que le *gotra* ultime et l'Éveil supême *(anuttarasamyaksambodhi)*[2].

Or un nombre important de Sūtra mahāyānistes ont effectivement enseigné qu'il n'y a en réalité qu'un seul Véhicule *(ekayāna)*, mais

(1) Cf. les topiques de la Base *(gži)*, du Chemin *(lam = margā)* et du Fruit *('bras bu = phala)* des traités tibétains. Le *gži* renferme les facteurs de l'analyse philosophique ressortissant au *saṃvṛtisatya* et au *paramārthasatya;* v. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. 2a2, 4b1 (*supra*, p. 63 n. 1), avec le *RGV Dar ṭīk*, f. 161b1-2. Sous la rubrique du *gži* SA SKYA PAṆḌI TA et GO RAMS PA traitent notamment du *gotra* et du *tathāgatagarbha*. Cf. BU STON, *Luṅ gi sñe ma*, f. 155b1 : *sgrub pa de rnams kyi rten nam gžir gyur pa'i rigs.*

(2) Voir par exemple les observations de DBUS PA BLO GSAL dans son *Grub mtha'*, f. 113b-114a.

sans nécessairement mettre cette doctrine en rapport direct avec la théorie du *gotra*[1]. Le *Saddharmapuṇḍarīka* par exemple consacre de longs et importants exposés à l'*ekayāna* et à l'indication prophétique *(vyākaraṇa)* que le Buddha donne concernant l'obtention future de l'Éveil suprême par Śāriputra, qui n'est pourtant qu'un Auditeur *(śrāvaka)* et non pas un grand Bodhisattva ; et il en ressort que ce Sūtra considère qu'un Śrāvaka peut lui aussi obtenir l'*anuttarasamyaksambodhi*[2]. Cependant ce Sūtra ne fait pas état de la théorie du *gotra* telle que nous l'avons vu exposer par les traités étudiés dans la section précédente[3].

Un vers du *Kāśyapaparivarta* — un Sūtra qui, ainsi qu'on l'a vu plus haut, contient des anticipations de la théorie mādhyamika du *gotra* non composé *(asaṃskṛta)* — sépare (§ 80) au contraire les Bodhisattva des Śrāvaka qui se sont affranchis des passions *(vītarāga)* et qui ne font que rechercher leur propre bien en disant que ces derniers ne pourront jamais être « sacrés » *(abhiṣikta)* comme les fils héritiers du Jina ; selon la section en prose qui précède ce vers, bien que nés du *dharmadhātu (dharmadhātunirjāta)*, ces Śrāvaka ne sont pas dignes de cette consécration. Remarquons par anticipation que

(1) Si la doctrine de l'*ekayāna* proprement dit est surtout mahāyāniste, la notion de l'unicité de la voie n'est pas entièrement inconnue aux Nikāya/Āgama. Quelques-unes de ces sources scripturaires emploient le terme d'*ekāyana* pour désigner la seule voie menant directement et sûrement au but unique, autrement dit au *nirvāṇa;* c'est ainsi que les quatre *satipaṭṭhāna* constituent la voie unique de la purification des êtres animés (*ekāyano maggo sattānaṃ visuddhiyā... ñayassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriyāya;* DN 22.1 [II, p. 290]). Cf. le *Satipaṭṭhānasuttanta* § 10 dans le MN (I, p. 63), et le *Satipaṭṭhānasaṃyuttam* 18 et 43 dans le SN (v. p. 167, 185). — Cette notion de la voie unique se retrouve en outre dans la vingt-et-unième forme du *cittotpāda* (*ekāyanamārgasahagato nadīsrotaḥsadṛśo jñānajñeyayoḥ samatādhigamenorukaruṇāprajñōpāyatayâsambhinnaparakāryakriyātvāt| ayaṃ ca buddhabhūmisaṃgṛhīto maulāvasthāprāptaḥ|* ; *AAĀ* 1.20-21, p. 26). Cf. *MSABh* 4. 15-20 : *ekāyanamārgasahagato nadīsrotaḥsamaḥ svarasavāhitvāt| anutpattikadharmakṣāntilābhe ekāyanatvaṃ tadbhūmigatānaṃ bodhisattvānām abhinnakāryakriyātvāt|* (voir aussi *MSA* 16.78 ; 20-21.12,37).

Dans le *MSABh* ad 9.8 — un vers ayant trait au *buddhatva* et se trouvant dans un chapitre du *MSA* qui offre plusieurs analogies avec la théorie du *garbha/dhātu* — le mot *ekāyana* est employé dans un contexte qui fait implicitement allusion à la théorie du Véhicule unique *(ekayāna);* il y est dit que le *buddhatva* protège du *hīnayāna* les individus de *gotra* non déterminé parce qu'il fait que le *mahāyāna* se présente comme la voie unique *(hīnayānaparitrāṇatvam aniyatagotrāṇāṃ mahāyānaikāyanīkaraṇāt).* Sur l'*ekayāna* proprement dit dans le *MSA* voir plus loin. (Comparer aussi le sens du mot *ekāyana* dans la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 2.4.11 et 4.5.12, et dans la *Chāndogyopaniṣad* 7.5.2 : *cittaṃ hy evaiṣām ekāyanaṃ cittam ātmā cittaṃ pratiṣṭhā cittam upāsveti.)*

Sur l'*ekayāna* voir aussi N. DUTT, *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, p. 52 et suiv. ; L. de LA VALLÉE POUSSIN, Notes bouddhiques X, *Bull. de la classe des lettres* (ARB) 1929, p. 329 et suiv., et *Siddhi*, p. 673. 724-725, 733 ; E. LAMOTTE, *La somme du Grand Véhicule*, p. 63*, et *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 214 n. 144 (sur l'*ekanaya*).

(2) Sur cette question v. *supra*, p. 171 n. 5 ; *infra*, p. 191 et suiv.

Sur Śāriputra en tant que futur *tathāgata* voir le chapitre III *(bden pa po'i le'u)* du *Saddharmapuṇḍarīka* (3.23, etc.) ; cf. *AAĀ* 2.1 (*infra*, p. 189 et suiv.). Au contraire, le *MSABh* 12.19-23 dit que ce *vyākaraṇa* est purement intentionnel (v. *infra*, p. 187).

(3) Le *Saddharmapuṇḍarīka* connaît bien entendu les *śrāvakayānika*, les *pratyekabuddhayānika* et les *bodhisattvayānika* (e. g. 3, p. 75 ; 7, p. 163).

cette doctrine correspond à la première partie de l'enseignement donné à ce sujet par l'*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*, qui le précise cependant ensuite dans le sens de l'*ekayāna*[1].

Comme la théorie des trois *gotra* se rencontre principalement dans des Sūtra de tendance vijñānavāda, ainsi que dans quelques autres écritures qui connaissent les doctrines de cette école sans nécessairement y appartenir, nous trouvons dans ces mêmes sources des enseignements importants sur les trois *yāna* étroitement liés aux trois *gotra* et sur leur relation avec la notion de l'*ekayāna*. Ainsi, selon le *Saṃdhinirmocanasūtra*, les allusions au Véhicule unique ne se rapportent qu'au fait que les cinq *skandha*, les six *āyatana* intérieurs et les six *āyatana* extérieurs, etc., dont il a été question dans la prédication destinée aux Śrāvaka et qui fait état des êtres propres *(svabhāva)* des différents *dharma*, sont aussi enseignés dans le Mahāyāna, mais en tant que le mode unique *(ekanaya)* dans le *dharmadhātu (chos kyi dbyiṅs tshul gcig par bstan pas bšad pa)* (§ 9.32-33)[2]. De plus, les Chemins et les pratiques *(sgrub pa)* par lesquels les gens du Śrāvakagotra, du Pratyekabuddhagotra et du Mahāyānagotra obtiennent le *yogakṣema* et le *nirvāṇa (grub pa daṅ bde ba bla na med pa'i mya ṅan las 'das pa)* sont pareils (§ 7.14) ; et c'est donc en se référant intentionnellement *(saṃdhāya)* à cette unité des Chemins de purification du Śrāvaka, du Pratyekabuddha et du Bodhisattva, ainsi qu'à l'unité de leurs purifications *(viśuddhi)* elles-mêmes et au fait qu'il n'y existe pas de différence, que le Maître enseigne intentionnellement le Véhicule unique *(theg pa gcig pu)*. Il n'en demeure pas moins que, dans le *sattvadhātu*, les trois catégories des *sattva* — dont les facultés sont soit faibles, soit moyennes, soit aiguës — constituent autant de *gotra* distincts (§ 7.14 et 24). Du reste, en ce qui concerne les gens du *śrāvakagotra* qui se tournent uniquement vers la tranquillité *(śamaikāyanika)*[3], tous les Buddha eux-mêmes ne sauraient les placer sur le trône de l'Éveil *(bodhimaṇḍa)*; ils sont incapables d'obtenir l'*anuttarasamyaksambodhi* puisque leur *gotra* est par nature faible *(raṅ bžin gyis dman pa)* (§ 7.15)[4]. Mais il y a en même temps une autre catégorie de Śrāvaka qui se tournent vers l'Éveil *(byaṅ chub tu yoṅs su 'gyur ba)* et qu'on peut donc considérer, par « tournure » *(paryāya)*, comme des Bodhisattva *(rnam graṅs kyis byaṅ chub sems dpa' yin par bstan te)* puisque, quand ils y sont incités par les Tathāgata, ils se délivrent des obstacles au

(1) *Aṣṭasāhasrikā* 2, p. 33-34 (*infra*, p. 191 et suiv.). Sur cette section du *Kāśyapaparivarta* v. F. Weller, *Zum Kāśyapaparivarta* I (ASAW, Berlin, 1962), p. 7-8.

(2) Sur l'*ekanaya* et l'*ekayāna* voir aussi *Saṃdhinirmocanasūtra* § 9.32-33 (cf. § 9. 18 (6)) ; *Daśabhūmika* 5C (p. 82), 9T-U (p. 161-162). — A l'*ekayānanayavādin* s'oppose le *nānānayavādin* dans l'*AAĀ* 2.1. E. Lamotte « soupçonne une certaine confusion entre *ekanaya* « principe unique » et *ekayāna* » et ajoute : « la non-substantialité de tous les *dharma*... constituant l'unique vérité, tous les Véhicules qui y conduisent se ramènent eux aussi à l'unité » ; v. *L'enseignement de Vimalakīrti*, note 144).

(3) V. *supra*, p. 74.

(4) Cf. *LAS* 2, p. 120.12, 14 ; *MSA* 20-21.12 et 37.

connaissable *(jñeyāvaraṇa)*; le Tathāgata leur a pourtant donné pour nom celui du *śrāvakagotra* parce qu'ils se délivrent d'abord des obstacles en Affects *(kleśāvaraṇa)* en vue de leur bien individuel (§ 7.16).

Selon le *Laṅkāvatārasūtra* au contraire, l'*ekayāna* relève du caractère de la compréhension par la Gnose sainte et intuitive *(pratyātmāryajñānagatilakṣaṇa)*. Cette Gnose — l'intelligence de la compréhension du Chemin du Véhicule unique *(ekayānamārgādhigamāvabodha)* — est l'intelligence du Véhicule unique *(ekayānāvabodha)* procédant de la cessation de la conceptualisation différenciatrice *(vikalpa)*; cet *ekayānāvabodha* est par conséquent particulier au seul *tathāgata*, et il n'est pas atteint par les hétérodoxes *(tīrthika)*, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha. C'est d'ailleurs pourquoi il est parlé d'un Véhicule unique[1].

A la question de savoir pourquoi Bhagavat a pourtant enseigné le *triyāna* au lieu de l'*ekayāna* véritable le *Laṅkāvatāra* répond que, comme les Śrāvaka et les Pratyekabuddha n'ont pas pour qualité d'être parinirvāṇés par eux-mêmes *(svayaṃ aparinirvāṇadharmatvam)* ils doivent bénéficier d'un enseignement qui porte sur leur discipline *(vinaya)*[2]; mais l'*ekayāna* est la Gnose directe et intuitive en vertu de laquelle le *tathāgata* est parinirvāṇé par lui-même sans dépendre d'autre chose *(aparapraṇeya)*. L'institution limitative *(vyavasthā)* des trois *yāna* ne vise donc qu'à indiquer les voies par lesquelles les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, qui ne comprennent pas l'Insubstantialité des choses *(dharmanairātmya)*[3], pourront s'approcher de la délivrance, car eux aussi ils se délivreront un jour des Imprégnations *(vāsanā)*; et en vertu de la compréhension du *dharmanairātmya*

(1) V. *LAS* 2, p. 133-134 déjà cité ci-dessus, p. 74-75.

(2) Sur le sens exact de *svayam* cf. le *MAVBh* de Vasubandhu, 3.22 : *tatra nirvāṇasaṃsārayor guṇadoṣajñānena parataḥ śrutvā niryāṇārthena śrāvakayānam/ tenaiva svayam aśrutvā parato niryāṇārthena pratyekabuddhayānam/ avikalpena jñānena svayaṃ niryāṇārthena mahāyānaṃ veditavyam/*; *MAVṬ* de Sthiramati, 3.22 (p. 160) : *niryāṇārtheneti saṃsāranirgamārthena/ śrāvakayānam iti paraghoṣasaṃniśrayena niryāṇāt/ śrāvakayānam iti pratyekabuddhayānād viśeṣaṇaṃ darśayati/ tenaiveti nirvāṇasaṃsārayor guṇadoṣajñānena svayaṃ parebhyo buddhabodhisattvabhyo 'śrutvā niryāṇārthena pratyekabuddhayānam/ svayaṃ <parato> 'śrutvā śrāvakayānād viśeṣaṇam/ avikalpena jñāneneti saṃsāranirvāṇayor anabhilāpyadharmatāprativedhād avikalpaṃ jñānam/ svayam eva parato 'śrutvā niryāṇārthena mahāyānam/ atra hi jñānena pratyekabuddhayānād viśeṣaḥ/ anye tv āhuḥ: pudgalanairātmyaviṣayeṇa guṇadoṣāvikalpena jñānena parataḥ śrutvā niryāṇaṃ śrāvakayānam/ śravaṇanirapekṣayā svayaṃ niryāṇaṃ pratyekabuddhayānam/ dharmanairātmyaviṣayeṇâpratiṣṭhitanirvāṇaprāpakenâvikalpena jñānena svayaṃ mahāyānam ucyate/ etad ākhyānaṃ bhāṣyena virudhyate/* Cf. *infra*, p. 297 et suiv.

(3) *LAS* 2, p. 134 (cf. 3, p. 140). Cf. *LAS* 2, p. 134.9 : *naikayānaṃ dharmanairātmyānavabodhāt;* comparer l'explication des « autres » rapportée par Sthiramati, *MAVṬ* 3.22 (cité *supra*, note 2). En effet, selon le Vijñānavāda, seul le Bodhisattva peut comprendre le *dharmanairātmya*, et il est donc seul à s'affranchir du *jñeyāvaraṇa* (v. *Saṃdhinirmocana* § 7.16, cité *supra*).

Comparer la doctrine mādhyamika sur ce point esquissée plus haut (p. 171 n. 5); cf. plus loin, p. 238-239. Voir aussi la stance attribuée à Nāgārjuna citée *AAĀ* 2.1 (*infra*, p. 194) avec *LAS* 2, p. 135, vers 207-210.

et de la disparition de l'ivresse *(mada)* procédant du *samādhi* auquel ils s'étaient adonnés et auquel se rattachent des *vāsanā* subtiles, ils seront alors éveillés de leur sommeil dans le domaine sans souillure *(anāsrava-dhātu)*[1].

S'il est donc vrai que le *triyāna*, l'*ekayāna* et le « non-Véhicule » *(ayāna)* ont été enseignés à l'intention de catégories différentes d'auditeurs — et, comme on l'a vu, le *Laṅkāvatāra* admet, au moins provisoirement, l'existence de cinq *gotra* —, ce Sūtra précise que l'attachement à l'idée de l'existence des trois *yāna* et de l'*ekayāna* constitue un « nœud » de conceptualisation différenciatrice *(vikalpa-saṃdhi)*[2]. D'ailleurs, les différents Véhicules ne mènent pas à un Terme certain *(niṣṭhā = thug pa)*[3] tant que la Pensée est active. Or une fois que la Pensée a été métamorphosée il n'y a plus de *yāna* ni de personnes sur ces *yāna ;* et, en réalité, il n'y a donc pas d'institution doctrinale limitative d'un *yāna.* C'est donc le non-Véhicule qu'on nomme le Véhicule unique ; et on n'a parlé des trois *yāna* que pour attirer les enfantins *(bāla)* ayant des capacités diverses :

devayānaṃ brahmayānaṃ śrāvakīyaṃ tathaiva ca/
tāthāgataṃ ca pratyekaṃ yānān etān vadāmy aham//
yānānāṃ nâsti vai niṣṭhā yāvac cittaṃ pravartate/
citte tu vai parāvṛtte na yānaṃ na ca yāninaḥ//
yānavyavasthānaṃ naivâsti yānam ekaṃ [?] *vadāmy aham/*
parikarṣaṇārthaṃ bālānāṃ yānabhedaṃ vadāmy aham//[4]

(1) Comparer le *samāpatti-āvaraṇa* dans *RGV* 2.45 ?

(2) *LAS* 3, p. 160-162. Voir aussi plus haut, p. 76 et suiv. Une fois le *LAS* fait état (Sagāthaka, v. 315) des cinq *yāna* étant donné qu'on a enseigné l'existence de cinq *gotra* et que *gotra* et *yāna* sont étroitement liés.

(3) Comparer le texte (qui serait tiré du *LAS*) cité dans *AAĀ* 2.1 (p. 134) : *nâsti mahāmate śrāvakayānikānāṃ śrāvakayānena mokṣaḥ, api tu mahāyānaparyavasānikā eva te* (et cf. *MSABh* 9.8 cité *supra*, p. 178 n. 1). Ce texte, selon lequel les gens du *śrāvakayāna* n'obtiennent pas la délivrance par leur *yāna* et ont le Māhayāna pour Terme, ne se trouve pas dans l'édition de Nanjō.

(4) *LAS* 2, p. 134-135 (= Sagāthaka, v. 457-458).

La teneur du texte sanskrit du troisième vers n'est pas très bien établie. Et la traduction tibétaine est corrompue dans le *Luṅ gi sñe ma* de Bu ston (f. 199b) :

sems ni yoṅs su gyur pa na/ /theg pa gsum du ṅas bstan te//
theg pa gžan rnams yod ma yin// byis pa rnams ni yoṅs draṅ phyir//
theg pa tha dad ṅas bstan no//

et dans le *Yid kyi mun sel* de Ña dbon (II, f. 6a) :

sems ni yoṅs su gyur pa na/ /theg pa gsum du ṅes bstan te//
theg pa gžan rnams yod ma yin// byis pa rnam ni yoṅs draṅ phyir//
theg pa tha dad ṅas bšad do//,

ainsi que dans le bKa' 'gyur (H), f. 73b-74a :

sems ni šin tu gyur pa na/ /theg pa med ciṅ 'gro ba'aṅ med//
theg pa rnam par gžag med kyaṅ/ /sems can rnams ni draṅ ba'i phyir//
theg pa tha dad ṅas bšad de/ /theg pa gcig tu ṅas bstan to//

La version des trois vers citée par Tsoṅ kha pa semble être la meilleure (v. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 316b) :

lha yi theg daṅ tshaṅs pa'i theg/ /de bžin du ni ñan thos daṅ//
de bžin gšegs daṅ raṅ rgyal gyi/ /theg pa 'di dag ṅas bšad do//
ji srid sems ni 'byuṅ gi bar/ /theg pa rnams la thug pa med//

Tandis que le *Laṅkāvatārasūtra* fait état d'une *avidyāvāsanābhūmi* (2, p. 134), le *Śrīmālādevīsiṃhanāda* parle d'une Terre de la résidence de l'*avidyā (ma rig pa'i gnas kyi sa = avidyāvāsabhūmi)*, autrement dit d'un plan d'existence consistant en les Imprégnations très subtiles où résident les Arhat et Pratyekabuddha qui sont censés avoir obtenu leur *nirvāṇa* particulier en attendant d'accéder au *nirvāṇa* véritable dans l'Éveil suprême[1]. En effet, l'épuisement des impuretés *(āsravakṣaya)* qui caractérise l'Arhat n'est, selon ce Sūtra qu'un nom de cette *avidyāvāsabhūmi (ŚMDSS*, f. 436a5 : *zag pa zad pa žes bgyi ba 'di ni ma rig pa'i gnas kyi sa'i tshig bla dvags lags so)*[2]. Ce texte admet donc que les Arhat et Pratyekabuddha sont encore entachés d'un résidu subtil d'imperfections *(skyon gyi lhag ma)* qui devront être éliminées par la *bhāvanā*, et qu'ils ne sont pas encore absolument purifiés *(yoṅs su ma dag pa'i chos can)*; ainsi, ils ne sont pas munis de toutes les qualités *(guṇa)* du Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha qui est, lui, affranchi de toutes les fautes et muni de toutes les qualités du fait d'avoir atteint le *nirvāṇa*. Du reste, c'est pourquoi le *parinirvāṇa* obtenu par la voie des Śrāvaka n'est en réalité qu'un simple moyen salvifique (*upāya*) employé par le Tathāgata (f. 433a-b).

A ce point de vue même le Bodhisattva ayant obtenu les pouvoirs *(dbaṅ thob pa = vaśitāprāpta)*[3] — en d'autres termes, le Bodhisattva

sems ni yoṅs su gyur pa na/ /theg pa med ciṅ 'gro ba med//
theg pa'i rnam gžag yod min ñid/ /theg pa gcig tu ṅa smra'o//
byis pa rnams yoṅs draṅ don du/ /theg pa tha dad ṅa smra'o//

(Observons que cet exemple de traductions différentes attestées dans les commentaires tibétains montre clairement que les commentateurs tibétains ne se sont pas appuyés exclusivement sur les traductions qu'on trouve actuellement dans le bKa' 'gyur [et dans le bsTan 'gyur] ; en conséquence, le fait que des versions inadéquates ou fautives aient été parfois incluses dans ces recueils ne peut, à lui seul, diminuer la valeur et l'importance de la tradition exégétique tibétaine).

L'enseignement de ce passage du *LAS* s'oppose donc à celui du *MSA* (11.54), où il est dit que c'est l'*ekayāna* qui fut prêché pour attirer les gens (*infra*, p. 187). — Ce passage du *LAS* a été discuté notamment par P. Demiéville, *Le concile...*, p. 63 et 138-139.

(1) L'*avidyā* dont il est question ici est l'*akliṣṭājñāna* dont le Śrāvaka est encore entaché ; c'est seulement la pratique du Chemin du Mahāyāna qui permet au Bodhisattva avancé de se débarasser des *vāsanā* subtiles et du *jñeyāvaraṇa*. Cf. *infra*, p. 194 et 242. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 503 et suiv., 567, 673.

Sur l'*avidyāvāsabhūmi* voir *ŚMDSS*, f. 434a, 437b, 442a ; le *LAS* parle plutôt d'une *avidyāvāsanābhūmi (ma rig pa'i bag chags kyi sa)*: 5, p. 218.14 ; 6, p. 220.14 (cf. 2, p. 134-135 et p. 65). — Notons que le *LAS* semble parfois reprendre les enseignements du *ŚMDSS* pour les développer dans un tout autre sens (comparer sa « critique » de la doctrine du *tathāgatagarbha*) ; et il est possible que la notion de l'*ayāna* dans le *LAS* soit destinée à « équilibrer » celle de l'*ekayāna* dans le *ŚMDSS*, où il s'identifie au Mahāyāna, car ce dernier n'est — ou du moins il peut ne pas être — qu'un *yāna* parmi les autres. L'*ayāna* du *LAS* est au contraire hors série, dépasse toutes les oppositions de la relativité discursive et répond à l'Absolu lui même.

(2) La doctrine de la *RGVV* (1.44) semble être moins radicale sur la question de l'*āsravakṣaya*.

(3) Sur le *bodhisattva* qui est *vaśitāprāpta (dbaṅ thob pa)* à partir de la huitième *bhūmi* voir par exemple *RGVV* 1.2 (p. 3-4), et 1.36 (p. 32.15, 33.5, et 34.1) (et 1.68, p. 51.2) ; *MPNS* cité dans *DzG*, f. 23a2. Cf. *infra*, p. 198, 242-243.

qui en est à sa dernière existence *(srid pa tha ma par gtogs pa'i byaṅ chub sems dpa'*, f. 436a6) — ne diffère guère des Arhat et Pratyekabuddha ; car avant de s'établir sur le trône de l'Éveil *(bodhimaṇḍa)* ils possèdent tous un corps mental *(manomayakāya* ou *manomayātmabhāva)* constitué par les *vāsanā* de leurs actes sans impureté *(anāsravakarman)*, et de ce fait ils sont tous sujets au même titre au « transfert mortel » métamorphique et inconcevable *(acintyapariṇāmikī cyutiḥ*, etc.). Ces trois catégories d'individus saints résident donc dans trois *avidyāvāsabhūmi* avec les Imprégnations des affects subtils qui subsistent encore sur ce plan et qu'ils vont éliminer par le Chemin de la *bhāvanā* pour atteindre enfin l'Éveil suprême (*ŚMDSS*, f. 434a-435b)[1].

Si le *Śrīmālāsūtra* différencie ainsi entre trois *yāna*, il ne manque pas d'ajouter que les deux permiers *yāna* débouchent dans le *mahāyāna* qui le est *buddhayāna* et le Véhicule unique (*ñan thos daṅ/ raṅ saṅs rgyas kyi theg pa rnams ni theg pa chen po la yaṅ dag par 'du ba ...theg pa chen po žes bgyi ba de ni saṅs rgyas kyi theg pa'i tshig bla dvags so*, f. 440a ; *mos pa ji lta ba dag la de bžin gšegs pas theg pa gñis po thabs kyi bsgrub pas bsgrubs pa de dag kyaṅ/ theg pa chen po bdag ñid kyi slad du lags so// ...theg pa 'di gñis kyi miṅ ni ma mchis te/* f. 442a). Ainsi on peut dire aussi que le *triyāna* est inclus dans l'*ekayāna* (*theg pa gsum po 'di dag ni theg pa gcig kho na'i graṅs su mchi'o*, f. 440a4 ; *yaṅ dag par na 'di la theg pa gcig po ni theg pa yaṅ dag pa lags te/ theg pa gsum yaṅ dag par 'du'o*, f. 442a). L'*ekayāna* est d'ailleurs le terme *(mtha')* consistant en la compréhension du *dharmakāya (chos kyi sku rtogs pa'i mtha' theg pa gcig pa lags te)*, et c'est donc par la compréhension de l'*ekayāna* qu'on comprend l'*anuttarasamyaksambodhi* (f. 440a-441a) ; c'est aussi par le savoir unique *(šes pa gcig pu)* qui comprend intuitivement les *āryasatya* pour la première fois que le Śrāvaka et le Pratyekabuddha abandonneront la *vāsabhūmi* (f. 442a). Et le savoir relatif à l'*āryasatya* devient le savoir exact (*yaṅ dag pa*, f. 442a-b). L'objet de l'exposé du sens de l'*āryasatya* n'est autre que le *tathāgatagarbha;* en tant que tel le sens de l'*āryasatya* est très profond et difficile à approfondir, le *tathāgatagarbha* n'étant accessible qu'au seul Tathāgata (f. 443a6-7).

Par ailleurs, la Communauté *(saṃgha)* des trois *yāna* a toujours peur, et c'est pourquoi elle prend refuge dans le Tathāgata, qui fonde l'unité des *yāna;* « *saṃgha* » est donc une expression *(adhivacana)* pour *triyāna*, le *buddha* étant le véritable refuge unique et « *dharma* » étant une expression pour l'enseignement de l'*ekayāna* (f. 441a-b)[2].

On considère que le *Dhāraṇīśvararājasūtra* enseigne lui aussi en dernière analyse l'*ekayāna*. Ce Sūtra parle en effet de la purification de l'Élément de l'être animé *(sattvadhātu)* au long de trois étapes comparées aux trois traitements successifs que subit la pierre précieuse

(1) V. *RGVV* 1.36, 80, 130-131.
(2) Cf. *DzG*, f. 35b7 et suiv.

de *vaiḍūrya* après que le bijoutier l'a extraite de sa gangue *(maṇigotra)*. La première étape est ainsi celle du Śrāvaka, où le Maître ébranle *(udvejayati)* les *sattva* épris du *saṃsāra* en leur prononçant un sermon portant sur l'impermanent *(anitya)*, la douleur *(duḥkha)*, le non-soi *(anātman)*, et le désagréable *(aśubha)* et où il les établit dans le *dharma* et le *vinaya* saints. Puis ces mêmes *sattva* reçoivent l'enseignement des trois *vimokṣamukha* — la *śūnyatā*, l'*ānimitta* et l'*apraṇihita* — et, enfin, l'enseignement relatif au *dharmacakra* irréversible. On a donc pu conclure que ce Sūtra indique que même les *sattva* du *śrāvakagotra* qui débutent par le *śrāvakayāna* bénéficieront enfin de l'enseignement suprême et qu'ils pourront donc atteindre la *tathāgatadharmatā*[1].

Dans le *Saddharmapuṇḍarīka* l'*ekayāna* est rapproché du mode *(naya = tshul)* unique de l'enseignement du Tathāgata, qui ne parle pas à faux *(ananyathāvādin, tathāvādin, bhūtavādin)* (*SDhP* 2.68-73) :

evaṃ ca bhāṣāmy ahu nityanirvṛtā ādipraśāntā imi sarvadharmāḥ/
caryāṃ ca so pūriya buddhaputro anāgate 'dhvani jino bhaviṣyati//
upāyakauśalya mamaivarūpaṃ yat trīṇi yānāny upadarśayāmi/
ekaṃ tu yānaṃ hi nayaś ca eka ekā c'iyaṃ deśana nāyakānām//
vyapanehi kāṅkṣāṃ tatha saṃśayaṃ yeṣāṃ ca ca keṣāṃc 'iha kāṅkṣā vidyate/
anayathāvādina lokanāyakā ekam idaṃ yānu dvitīyu nâsti//
ye câpy abhūvan purimās tathāgatāḥ parinirvṛtā buddhasahasr'aneke/
atītam adhvānam asaṃkhyakalpe teṣāṃ pramāṇaṃ na kadāci vidyate//
sarvehi tehī puruṣottamehi prakāśitā dharma bahū viśuddhāḥ/
dṛṣṭāntakaiḥ kāraṇahetubhiś ca upāyakauśalyaśatair anekaiḥ//
sarve ca te darśayi ekayānam ekaṃ ca yānam avatārayanti/
ekasmi yāne paripācayanti acintiyā prāṇisahasrakoṭyaḥ//[2]

(1) V. *infra*, p. 241, 283-284.

Les trois étapes dont fait état le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (*Tathāgatamakāharuṇānirdeśasūtra*, P nu, f. 176b) ne correspondent pourtant pas exactement au schéma du *triyāna*, car les deux dernières étapes ne recouvrent pas le *pratyekabuddhayāna* et le *bodhisattvayāna*. — Elles ne seraient pas strictement parallèles non plus aux trois Cycles *('khor lo)* de la Prédication puisqu'elles se suivent comme les degrés d'une échelle *(skas kyi gdaṅ bu)*, alors que les trois Cycles ne se suivent pas dans un ordre progressif d'importance étant donné que — selon le Mādhyamika au moins — c'est le deuxième Cycle des Prajñāpāramitāsūtra qui renferme l'enseignement de sens certain *(nītārtha)* portant sur la Réalité absolue (*śūnyatā*, etc.). RGYAL TSHAB RJE fait donc remarquer que les trois étapes du *Dhāraṇīśvararājasūtra* qui indique les phases progressives par où passe une personne, et qui démontre ainsi que le *yāna* est, en dernière analyse, unique, ne sont pas à mettre en rapport direct avec les trois Cycles du *Saṃdhinirmocanasūtra* qui sont destinés chacun à des *vineya* différents *(RGV Dar ṭīk*, f. 22a-25b ; v. 25b : *'dir rim pa gsum bstan pa ni/ mthar thug theg pa gcig tu sgrub pa'i ched du gaṅ zag gcig kyaṅ rim gyis bkri ba'i rim pa ston pa yin la/ dgoṅs 'grel du 'khor lo rim pa gsum gsuṅs pa'i gdul bya so so tha dad pa'o//)*.

Cf. TSOṄ KHA PA, *Legs bšad sñiṅ po*, f. 96b et suiv., GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Draṅ ṅes rnam 'byed kyi dka' 'grel*, f. 154a et suiv. (qui mentionne aussi la théorie différente de PARAMĀRTHA ; cf. P. DEMIÉVILLE, L'origine des sectes bouddhiques, *MCB* 1 [1931-2], p. 44) ; 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, cha, f. 5b (qui renvoie à l'**Avaivartacakrasūtra*).

(2) Cf. *Saddharmapuṇḍarīka* 2, p. 36 ; 5, p. 116 (sur l'*ekarasadharma*).

Il est probable que la notion de l'enseignement « univoque » *(ekasvara)* dont font état certains Sūtra a des liens étroits avec la théorie de l'*ekayāna*[1]. D'autre part, la notion du « non-Véhicule » *(ayāna)* peut être rapprochée de celle de l'enseignement sans son et du silence *(āryatūṣṇīmbhāva)* du Buddha, un tel « enseignement » étant seul à être vraiment conforme au caractère indicible de la Réalité[2]. D'ailleurs, tout *dharma* est en réalité tranquille dès le commencement *(ādiśānta)* et éteint dès le commencement *(ādiparinirvṛta)*[3].

Dans des Sūtra comme le *Śrīmālādevīsiṃhanāda* et le *Laṅkāvatāra*, l'*ekayāna* n'est pas simplement un moyen ou une voie extérieure permettant d'arriver au Terme puisqu'il constitue en même temps un principe gnoséologique relevant de la *bodhi* elle-même. Et au lieu de s'identifier à un *mahāyāna* qui s'opposerait simplement aux deux autres *yāna*, l'*ekayāna* résume tous les trois *yāna* dans la perspective de l'Éveil universel. Dans ces conditions, cet *ekayāna* ne se pose pas en opposition avec l'un ou l'autre des *yāna* parce que, suivant cette théorie, l'*ekayāna* est alors précisément *ayāna*. La doctrine du Véhicule unique en soi n'est donc pas nécessairement une arme dans l'arsenal des polémistes contre le Hīnayāna (bien qu'il ait pu figurer aussi comme telle), car elle traduit l'unité transcendante de la Gnose sans dualité qui réalise l'Éveil. Par ailleurs, comme on le verra plus loin (p. 188), la Prajñāpāramitā constitue elle aussi le Chemin unique qui est commun aux trois catégories de disciples.

Les traités des Vijñānavādin et des Mādhyamika s'écartent sensiblement dans leur interprétation de la doctrine du Véhicule unique. Ainsi, encore que le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* parle (11.53-59) de l'unité du Véhicule, selon ce traité cette unité n'est que conditionnelle étant donné qu'elle est due aux sept facteurs suivants (11.53) :

dharmanairātmyamuktīnāṃ tulyatvād gotrabhedataḥ|
dvyāśayāpteś ca nirmāṇāt paryantād ekayānatā||

Le sens de cette stance synoptique est, selon le *Bhāṣya*, le suivant. En raison de l'indifférenciation du *dharmadhātu* des Śrāvaka et des autres catégories il y a unité des *yāna* en vertu de l'égalité du *dharma* *(dharmatulyatva)*, le *yāna* étant alors l'objet de progression *(yātavya = bgrod par bya ba)*. — En raison du fait que les Śrāvaka tiennent en

(1) Cf. *Samādhirājasūtra* 14.87 ; *Prasannapadā* ad *Madhyamakakārikā* 18.7 (p. 368). Cf. E. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 109 note.

(2) Cf. *LAS* 3, p. 137 (= Sagāthaka, v. 188-189) ; *Samādhirājasūtra*, chapitre VIII ; *Prasannapadā* ad *MMK* 18.7, 25.24 et p. 57 ; *AA* 2.7.

Sur l'*āryatūṣṇīmbhāva* v. G. M. NAGAO, *Studies in Indology and Buddhology* (Mélanges S. Yamaguchi, Kyōto, 1955), p. 137-151 ; E. LAMOTTE, *op. cit.*, p. 109-110, 317-318. (Voir aussi ŚAṂKARA ad *Brahmasūtra*, 3.2.17).

(3) Cf. *LAS* 2, p. 133 ; 3, p. 155.13 ; PRAJÑĀKARAMATI, *Pañjikā* ad *Bodhicaryāvatāra* 9.41.

commun avec les autres l'inexistence du soi *(ātmābhāvatā)* il y a unité des *yāna* en vertu de l'égalité de l'impersonnalité *(nairātmya)*, le *yāna* étant alors le sujet de l'action d'aller *(yātr̥ = 'gro ba po)*[1]. — En raison de l'égalité de délivrance il y a unité des *yāna*, le *yāna* étant alors l'action d'aller[2]. — Parce que les personnes dont le *gotra* de Śrāvaka n'est pas certain *(aniyata)* trouveront l'Issue *(niryāṇa)* par le Mahāyāna, il y a unité des *yāna* en raison de la différence des *gotra (gotrabheda)*, le *yāna* étant dans ce cas le moyen de progression *(yānti tena yānam iti kr̥tvā)*.[3] — Il y a unité des *yāna* en raison de l'obtention des deux attitudes *(āśaya)*: parce que les *buddha* ont l'attitude du soi *(ātmāśaya = bdag ñid kyi dgoṅs pa)* vis-à-vis de tous les êtres animés, et que les Śrāvaka définitivement fixés dans leur *gotra*, mais qui se sont préalablement procurés l'Équipement de l'Éveil *(bodhisambhāra)*, obtiennent de leur côté l'attitude du *buddha* dans leur soi par suite de l'acquisition de l'adhésion convaincue *(adhimukti)* dans une Série *(saṃtāna)* qui n'est pas interrompue, et cela afin d'acquérir, par la puissance du *buddha*, une portion particulière du soutien du *buddha*. Comme il en est ainsi, l'unité procède de l'obtention de la disposition d'unité *(ekatvāśayalābha)*; et il y a donc unité des *yāna* du *buddha* et des Śrāvaka[4]. — Il y a unité des *yāna* en raison de l'émanation factice *(nirmāṇa)*: si le Buddha a affirmé qu'il a des centaines de fois trouvé le *parinirvāṇa* par le Véhicule des Śrāvaka, c'est qu'il a manifesté des *nirmāṇa* pour le bien des disciples[5]. — Il y a unité des *yāna* en raison de la limite *(paryanta)*: comme il n'y en a pas d'autre par où aller, c'est lui [savoir le Mahāyāna] qui est le [seul] Véhicule *(tad yānam iti kr̥tvā)*. L'*ekayāna* est l'état de *buddha (buddhatva)*, et c'est ainsi qu'il faut entendre l'unité des *yāna* prêchée, dans telle ou telle intention *(abhiprāya)*, dans tel ou tel Sūtra ; mais il n'en reste pas moins que les trois Véhicules *(triyāna)* existent.[6]

A la question de savoir pourquoi les Buddha auraient alors parlé de l'*ekayāna* le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* répond que c'est dans le

(1) Cf. *MSABh* 9.8 : *satkāyaparitrāṇatvaṃ [buddhatvaṃ] yānadvayena parinirvāpaṇāt.* Il s'agit du *pudgalanairātmya*, et non pas du *dharmanairātmya* que, selon le Vijñānavāda systématisé, les Śrāvaka ne peuvent pas comprendre.

(2) *Yāti yānam iti kr̥tvā = 'gro bas na theg pa yin pas so.* — *Yāna* correspondrait ici au but ; cf. STHIRAMATI (P, bi, f. 217b-218a : *vimukti*) et *Legs bśad gser phreṅ*, I, f. 316a2 : *gaṅ gi ched du bgrod pa'i theg pa 'bras bu rnam grol rnams mtshuṅs pa.* *ASVABHĀVA (P, bi, f. 104b6) interprète ce passage comme se rapportant à l'action de réaliser l'être propre *(ṅo bo ñid sgrub pa)*.

(3) Cf. *MSABh* 9.8.

(4) La traduction tibétaine porte (P, phi, f. 188b3-4) : *saṅs rgyas rnams kyis sems can thams cad la bdag ñid kyi dgoṅs pa brñes pa'i phyir daṅ/ ñan thos de'i ris su ṅes pa sṅon byaṅ chub kyi tshogs spyad pa rnams saṅs rgyas kyi mthus de bžin gšegs pas rjes su bzuṅ ba'i khyad par phyogs tsam thob par bya ba'i phyir rgyud tha mi dad par mos pa'i sgo nas bdag ñid kyis saṅs rgyas kyi dgoṅs pa thob pa'i phyir ro/ /de ltar na bsam pa gcig pa ñid thob pas saṅs rgyas daṅ/ ñan thos rnams gcig pa'i phyir theg pa gcig pa ñid do//*

(5) Cf. *ŚMDSS*, f. 433a-b (cité *infra*, p. 353) Comparer aussi la parabole de la jungle *(aṭavī)* dans le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (7.92, etc.).

(6) Cf. *infra*, p. 221-222.

dessein d'attirer *(ākarṣaṇa)* certains individus encore indéterminés *(aniyata)* — c'est-à-dire des personnes ressortissant au *śrāvakagotra* sans pourtant s'y rattacher définitivement — ou encore pour soutenir *(saṃdhāraṇa)* d'autres — c'est-à-dire, suivant toujours le *Bhāṣya*, les personnes dont le *bodhisattvagotra* n'est pas définitif (11.54).

ākarṣaṇārtham ekeṣām anyasaṃdhāraṇāya ca/
deśitâniyatānāṃ hi sambuddhair ekayānatā//

Cette question est discutée aussi dans d'autres traités de l'école des Vijñānavādin, et notamment dans le *Mahāyānasaṃgraha* (§ 10.32), où les stances 11.53-54 du *Sūtrālaṃkāra* ont été citées pour démontrer que la doctrine de l'*ekayāna* est intentionnelle, et dans la *Ṭīkā* de Sthiramati au *Madhyāntavibhāga* (3.22).

Par ailleurs, le *Bhāṣya* du *Sūtrālaṃkāra* (12.19-23) dit que l'indication prophétique *(vyākaraṇa)* que Bhagavat accorde aux Grands Auditeurs *(mahāśrāvaka)* est intentionnelle, et que les tenants de la doctrine de l'*ekayāna* ne sont donc pas autorisés à étayer leur thèse sur ces *vyākaraṇa*[1].

En revanche, en s'appuyant sur les Prajñāpāramitāsūtra ainsi que sur le *Saddharmapuṇḍarīka*, le *Samādhirāja*, et d'autres Sūtra de la même tendance, certains traités mādhyamika ont avancé une interprétation diamétralement opposée suivant laquelle l'enseignement de l'*ekayāna* est de sens certain *(nītārtha)* et les allusions à une multiplicité de *yāna* sont conditionnelles ; mais il reste que les allusions explicites à l'*ekayāna* ne sont pas très nombreuses dans les traités fondamentaux les plus anciens de l'école du Mādhyamika.

Parmi les ouvrages attribués à Nāgārjuna citons surtout le *Niraupamyastava* (ou *Nirupamastava)*, où l'on lit au vers 21 :

dharmadhātor asambhedād yānabhedo 'sti na prabho/
yānatritayam ākhyātaṃ tvayā sattvāvatārataḥ//

« Comme il n'y a pas de différenciation dans le *dharmadhātu*, ô Seigneur, il n'y a pas de différence de Véhicule, et tu as enseigné le Véhicule triple dans le souci de faire entrer les êtres animés. »[2] Ainsi l'absence de différence des *yāna* a pour raison l'indifférenciation du *dharmadhātu*, de même que l'absence de différence des *gotra* s'explique,

(1) *MSABh* 12.19 : *aniyatabhedasyâvaraṇasya pratipakṣasambhāṣā/mahāśrāvakāṇāṃ buddhatve vyākaraṇadeśanā ekayānadeśanā ca/* Cf. le *Saddharmapuṇḍarīka* cité plus haut, p. 178.

(2) Sur le *sattvāvatāra* cf. *Saddharmapuṇḍarīka* 2.73 (cité *supra*, p. 184). Le vers suivant du *Niraupamyastava* dit (v. 22) :

nityo dhruvaḥ śivaḥ kāyas tava dharmamayo jinaḥ/
vineyajanahetoś ca darśitā nirvṛtis tvayā//

L'analogie avec la doctrine du *RGV* est remarquable, surtout dans un ouvrage attribué à Nāgārjuna (l'éditeur du texte, M. Tucci, estime que ce *stava* est bien de Nāgārjuna, l'auteur des *MMK*, etc. ; v. *JRAS*, 1932, p. 309). — Sur des différences entre la doctrine des Stava et Stotra attribués à Nāgārjuna et celle des grandes traités de Nāgārjuna (le *rigs tshogs drug*), v. *supra*, Introduction, p. 60, et *infra*, p. 340 (au sujet du *Dharmadhātustotra*).

selon l'*Abhisamayālaṃkāra*, par l'indifférenciation du *dharmadhātu* (1.39 : *dharmadhātor asambhedād gotrabhedo na yujyate)*. Le « souci de faire entrer les *sattva* » est à rapprocher de l'arrière pensée d'introduction *(avatāraṇābhisaṃdhi)*[1].

Dans son *Śikṣāsamuccaya* (4, p. 95-96) Śāntideva cite le *Sarvadharmavaipulyasaṃgrahasūtra* qui dit, au sujet du rejet *(pratikṣepa)* de l'Enseignement, qu'il ne convient pas de distinguer de façon absolue entre des *dharma* différents ou des disciplines *(śikṣā)* différentes dans le cas des *yāna* du Śrāvaka, du Pratyekabuddha et du Bodhisattva. Mais bien que l'idée exprimée ainsi dans ce Sūtra se rapproche de la théorie de l'*ekayāna*, celui-ci n'est pas mentionné expressément. Plus explicite est la *Pañjikā* de Prajñākaramati au *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, car il y est dit (9.41) que l'existence, en tant que voies absolument distinctes, des trois *yāna* ne dépend que de la convention discursive du monde *(lokavyavahāra)*, encore qu'il soit vrai que les trois *yāna* figurent effectivement dans les Prajñāpāramitāsūtra. Ces derniers n'existent donc pas sous le mode de la réalité *(paramārthayogena)*, car il est dit :

buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca śrāvakaiś ca niṣevitā/
mārgas tvam ekā mokṣasya nâsty anya iti niścayaḥ//

« [O Prajñāpāramitā,] cultivée par les Buddha, les Pratyekabuddha et les Auditeurs, tu es, seule, la voie de la délivrance, et il est certain qu'il n'y en a pas d'autre ».[2]

Dans cette stance se retrouve l'aspect gnoséologique de la théorie de l'*ekayāna* dont nous avons déjà relevé des témoignages dans le *Laṅkāvatārasūtra* et ailleurs. Et il apparaît que cette théorie — que les Vijñānavādin tenaient pour intentionnelle — est exposée aussi bien dans des Sūtra qui servent d'autorités à l'école des Mādhyamika que dans certains traités de cette école.

(1) V. *supra*, p. 165. — Quand Nāgārjuna mentionne l'*ekayāna* dans sa *Ratnāval*, il fait intervenir la notion de l'intention *(abhisaṃdhi)* (4.88) :

tathāgatābhisaṃdhyoktāny asukhaṃ jñātum ity ataḥ/
ekayānatriyānoktād ātmā rakṣya upekṣayā//

« Comme il est difficile de connaître les déclarations intentionnelles du Tathāgata, le soi est à garder impartiellement suivant l'énoncé de l'*ekayāna* et du *triyāna*. »

Sur une stance enseignant l'*ekayāna* et attribuée à Nāgārjuna par Haribhadra (*AAĀ* 2.1) v. *infra*, p. 194.

(2) Cette stance est tirée du *Prajñāpāramitāstotra*, qui se trouve au début de plusieurs manuscrits des Prajñāpāramitāsūtra ; v. *Aṣṭasāhasrikā* (éd. Mitra, p. 3), *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (éd. Dutt, p. 3) et *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā* (éd. Hikata, p. 2 ; cf. l'Introduction de l'éditeur, p. lxxi). Elle se trouve également dans le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* chinois (v. E. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, p. 1064 ; pour d'autres références v. W. Baruch, *Asia Major* 3 [1953], p. 112).

Le Stotra est attribué à Rāhulabhadra, qui fut le maître de Nāgarjuna selon la tradition tibétaine, et son disciple selon la tradition chinoise ; cf. G. Tucci, Animadversiones indicae, *JRASB* 26 (1930), p. 141.

CHAPITRE II

LA THÉORIE DE L'ÉVEIL UNIVERSEL ET DE L'*EKAYĀNA* DANS LES COMMENTAIRES DE L'*ABHISAMAYĀLAṂKĀRA*

Ce sont surtout les commentaires des Prajñāpāramitāsūtra et de l'*Abhisamayālaṃkāra* qui ont développé du point de vue du Mādhyamika la théorie de l'Éveil universel et de l'*ekayāna* en la mettant en corrélation étroite avec le *gotra* indifférencié. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, les traités relevant de la tendance du Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika incorporent des notions qui semblent avoir été développées d'abord principalement par les Vijñānavādin, et il est possible que leurs auteurs aient été influencés par une impulsion venue primitivement du côté des Vijñānavādin ; mais, comme dans le cas de la théorie du *gotra* étudiée plus haut, l'évolution des doctrines faisant l'objet de cette deuxième partie de notre travail a suivi, dans l'école des Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika, une ligne de développement qui s'écarte très nettement de celle prise par les doctrines des Vijñānavādin.

Tandis que le premier chapitre de l'*AA* traite de la Gnose omnimodale *(sarvākārajñatā)* du *buddha* dont le *prakṛtisthagotra* est un des dix facteurs constitutifs, le chapitre II a pour objet la Gnose relative au Chemin *(mārgajñatā)* qui conduit à la *sarvākārajñatā*, cette dernière étant ainsi le but et la *mārgajñatā* le moyen indispensable permettant de l'atteindre. En ce qui concerne l'*ekayāna* et l'Éveil universel, Haribhadra en traite dans ce contexte en renvoyant au *Saddharmapuṇḍarīka*, au *Daśadharmaka*, au *Ratnamegha*, et à un passage scripturaire qu'il attribue au *Laṅkāvatārasūtra*[1].

Au premier vers du chapitre II de l'*AA* il est dit :

dhyāmīkaraṇatā[2] *bhābhir devānāṃ yogyatāṃ prati/*
viṣayo niyato vyāptiḥ svabhāvaḥ tasya karma ca//

(1) Sur ce passage voir ci-dessus, p. 181 n. 3 ; ci-dessous, p. 194.

(2) Certains manuscrits ont la variante *śyāmīkaraṇatā*, qui est attestée au vers synoptique 1.7 de l'*AA*. L'équivalent tibétain est *mog mog por mdzad pa* et *mog mog por byed pa*. HARIBHADRA glose par *malinīkaraṇatā* (p. 17). L'expression tibétaine *mog por byed pa* signifie *gzi byin med par ram mi gsal bar 'od ñams pa* (CHOS GRAGS) ; cette interpré-

Cette stance synoptique indique ainsi les cinq facteurs constitutifs de la *mārgajñatā* et peut être interprétée de la façon suivante : « Les rayons lumineux [émis par le Tathāgata] sont l'instrument de l'obscurcissement des dieux en vue de l'aptitude [pour la production de la *mārgajñatā*] (1) ; le domaine est déterminé (2), et il y a compénétration (3), être-propre (4), et son action (5). »

Que signifie ce « crépuscule des dieux » effectué par les rayons lumineux émis par le Tathāgata, quelle est l'aptitude *(yogyatā)* qui doit être réalisée, quel est l'objet déterminé, et de quoi et par quoi y a-t-il pénétration ? L'*AAĀ* de Haribhadra donne les réponses suivantes.

1° Pour la réalisation de l'aptitude en vue de la production de la Gnose portant sur le Chemin l'éclat des dieux, etc., qui est le résultat de leurs bonnes actions, est obscurci par l'éclat propre à la nature du Tathāgata, ce qui sert à indiquer que la compréhension se produit dans une Série consciente où l'orgueil a été extirpé *(mārgajñatotpattiṃ prati yogyatāpādanāya devādīnāṃ svakarmajaprabhāyās tathāgataprakṛtiprabhābhir malinīkaraṇatā nihatamānasaṃtāne 'dhigama utpadyate ity jñāpanāya kṛtā)*[1]. La base *(ādhāra*, c'est-à-dire le *bodhicitta* qui est le support de la *mārgajñatā)* a ainsi été indiquée par une expression « courbe » *(vakrokti)*[2]. — Les deux premiers *pāda* du vers se rapportent donc à l'élimination de l'égoïsme, ce qui a pour résultat de rendre la Série consciente apte à produire le *bodhicitta* en vue de l'Éveil[3].

2° Dans son commentaire du troisième *pāda* Haribhadra dit que par son allusion à la détermination du domaine le maître a déclaré que celui qui produit le *bodhicitta* après s'être débarassé de l'égoïsme aura sûrement la compréhension de la *mārgajñatā (vigatābhimāna evôtpāditabodhicitto mārgajñatādhigame bhavya iti viṣayapratiniyamadvāreṇâha...)*[4]. Haribhadra précise que ce *citta* a pour essence — ou qu'il procède de — la *śūnyatā* et la Compassion *(śūnyatākaruṇāgarbham)*.

tation, qui correspond grosso modo à la glose de Haribhadra, pourrait être censée présupposer la leçon *śyāmī°*, car elle n'a rien à faire avec l'action de brûler mais dénote l'action de ternir, d'offusquer ou de flétrir.

(1) Voir *Aṣṭasāhasrikā* 2, p. 33 : *yo 'pi ca devānāṃ svakarmavipākajo 'vabhāsaḥ so 'pi sarvo buddhānubhāvena buddhatejasā buddhādhiṣṭhānenâbhibhūto 'bhūt.*

Sur un aspect de la signification religieuse de ce « crépuscule des dieux » voir notre article : Sur le rapport entre le bouddhisme et le « substrat religieux », *JA* 1964, p. 77 et suiv.

(2) Cf. *AAĀ* 1.7 Sur la *vakrokti*, qui s'oppose à l'expression simple et directe *(svabhāvokti)*, v. P. V. Kane, *Hist. of Sanskrit Poetics* (Bombay, 1951), § 2.12 ; S. K. De, *Sanskrit Poetics*², II (Calcutta, 1960), Index, s. u., et *The Vakroktijīvita*³ (Calcutta, 1961), Introduction.

(3) V. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 144b, 145b3-4, 146a1-2, 147b2 (*infra*, p. 221). C'est ainsi que le *cittotpāda* est le support de la *mārgajñatā;* cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 312a-b (et 310b3-5).

(4) Le *viṣaya* est le *cittotpāda*, en d'autres termes le *bodhisattva* qui a produit le *bodhicitta*. Sur le sens du terme *viṣayapratiniyama* voir aussi ci-dessous, p. 198.

3° Pour expliquer le sens de la pénétration *(vyāpti)* on allègue le passage suivant de l'*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* (p. 33-34) : *ye tv avakrāntāḥ samyaktvaniyāmaṃ na te bhavyā anuttarāyāṃ samyaksambodhau cittam utpādayitum// tat kasya hetoḥ/ baddhasīmāno hi te saṃsārasrotasaḥ/ abhavyā hi te punaḥ punaḥ samsaraṇāyânuttarāyāṃ samyaksambodhau cittam utpādayitum// api tu khalu punas teṣām apy anumode/ sacet te 'py anuttarāyāṃ samyaksambodhau çittāny utpādyeran/ nâhaṃ kuśalamūlasyântarāyaṃ karomi/ viśiṣṭebhyo hi dharmebhyo viśiṣṭatamā dharmā adhyālambitavyāḥ//* « Mais ceux qui sont fixés dans la fixation correcte[1] n'auront pas la possibilité de produire le *citta* dans la suprême et exacte *sambodhi*. Pourquoi cela ? Ayant mis une limite au courant du cycle des existences, ils n'auront pas la possibilité de produire le *citta* dans la suprême et exacte *sambodhi* afin de tourner toujours à nouveau dans le cycle des existences. Pourtant je les approuve à condition qu'ils[2] produisent le *citta* dans la suprême et exacte *sambodhi*, et je ne mets pas d'entrave à la Racine de bien ; car des *dharma* excellents on devra obtenir des *dharma* archi-excellents. »

Haribhadra fournit la glose suivante de ce passage d'importance capitale pour toute la théorie de l'Éveil universel (*AAĀ* 2.1)[3] : « Selon le principe que l'institution doctrinale limitative des trois Véhicules est intentionnelle *(ābhiprāyika)* et non réelle *(lākṣaṇika)*[4], toute personne *(sarvo janaḥ)* a pour Terme l'*anuttarasamyaksambodhi*. Par conséquent, pour montrer que la pénétration *(vyāpti)* en vertu de laquelle le Yogin qui diffère de [l'individu] affranchi des passions

(1) Sur le *samyaktvaniyāma (skyon med pa la žugs pa)* v. *infra*, p. 196 et suiv. En effet, le *samyaktvaniyāma* se produit sur le *darśanamārga*, et les Śrāvaka qui l'ont obtenu ne peuvent plus formuler le vœu du Bodhisattva de renaître dans le *saṃsāra* pour aider les autres *sattva* jusqu'à la fin des temps vu qu'ils ont ainsi mis un terme aux souillures. C'est donc un problème difficile que les tenants de la doctrine de l'*ekayāna* se sont appliqués à résoudre ; nous aurons l'occasion d'étudier une solution plus loin.

(2) Selon Haribhadra il s'agit surtout des Mahāśrāvaka, mais les Pratyekabuddha entrent sans doute aussi en ligne de compte.

(3) *AAĀ* 2.1, p. 131, avec *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* 2, p. 33 : « *ye tv avakrāntāḥ samyaktvaniyāmaṃ na te bhavyā anuttarāyāṃ samyaksambodhau cittam utpādayitum//* » ... *triyānavyavasthānam ābhiprāyikaṃ na lākṣaṇikam iti nyāyād anuttarasamyaksambodhiparyavasāna eva sarvo janaḥ ity ato vītarāgetarayoginâpi buddhatvaprāptaye mārgajñatā bhāvanīyêti vyāptim ādarśayituṃ śrāvakayānādipratipannānām anuttarasamyaksambodhyabhājanatvenâniyatagotrāṇāṃ prathamato mahābodhāv ākarṣaṇārtham anyeṣām ca pravṛttānāṃ saṃdhāraṇārtham ity ābhiprāyikaṃ vacanam āha:* « *ye tv avakrāntāḥ* » *ityādi/* « *tu* » *śabdo 'vadhāraṇe/* « *ya* » *eva* « *avakrāntāḥ* » *sarvathādhigatāḥ* « *samyaktvaniyāmaṃ* » *svaśrāvakādidarśanādimārgaṃ* « *na te bhavyā* » *ayogyā*

buddho bhaveyaṃ jagato hitāya

ity « *anuttarasamyaksambodhi* » *-nimittaṃ* « *cittam utpādayitum* »*/*
— Haribhadra précise dans ce passage que le *(bodhi)citta* en question est *śūnyatākaruṇāgarbha*.

Cf. la *Vṛtti* de Haribhadra, f. 19a1-2.

(4) C'est l'opinion d'Ārya-Vimuktisena et de Bhadanta-Vimuktisena ; v. *infra* p. 199.

(vītarāga)[1] doit lui aussi réaliser en méditation la *mārgajñatā* pour obtenir l'état de *buddha* [le Maître] dit intentionnellement *ye tv avakrāntāḥ*, etc., afin d'attirer *(ākarṣaṇārtham)* en premier lieu au grand Éveil les gens dont le *gotra* n'est pas déterminé et qui pratiquent le *śrāvakayāna*, etc., parce qu'ils ne sont pas des récipients *(bhājana)* pour l'*anuttarasamyaksambodhi*, et aussi afin de soutenir *(saṃdhāraṇārtham)* d'autres qui sont partis [sur la voie de l'Éveil][2].

« Le mot *tu* note une restriction emphatique. « Ceux qui sont fixés dans » — qui ont complètement atteint — « la fixation exacte » *(samyaktvaniyāma)* — le Chemin de la Vue, etc., propre au Śrāvaka — « n'auront pas la possibilité » — ne seront pas capables — « de produire le *citta* » qui est la cause *(nimitta)* « de la suprême et exacte *sambodhi* » [en se disant] : Puissé-je devenir *buddha* pour le bien du monde.

« Si même une personne enfantine *(bāla)* en est capable comment se fait-il que les Śrāvaka qui ont atteint le Chemin saint n'en soient pas capables — « pourquoi » ? — C'est que « ils ont mis une limite » *(baddhasīman)* : étant donné qu'ils ont brûlé par leur Chemin l'obstacle consistant en les Affects *(kleśa)* dont provient tout le triple monde de l'existence, « ces » Grands Auditeurs « ont mis une limite » — ont imposé un terme — « au courant du cycle des existences » — au fleuve des naissances — par la *dharmatā* de la non-production ; ce sont eux qui « n'ont plus la possibilité de tourner dans le cycle des existences » — de prendre une naissance — « toujours à nouveau » — constamment ; et ensuite « ils n'auront pas la possibilité de produire le *citta* dans la suprême et exacte *sambodhi* ». Telle est la construction syntaxique[3].

« Il a été dit : « Comme les Saints excellents résident dans le cycle des existences sans entrer dans le *nirvāṇa*, ils sont capables d'accomplir le bien incomparable des êtres animés. » Selon cette déclaration, le très pur *bodicitta*, qui fait obtenir le plan du *tathāgata*, naît de l'exercice de l'activité visant le bien des êtres animés par la libéralité *(dāna)*, etc., pendant qu'on prend toujours de nouvelles naissances. Et de ce fait les Grands Auditeurs ne sont pas capables de produire le joyau de la Pensée *(cittaratna)* parce que leurs Affects *(kleśa)* ont été coupés et que la cause qui est la racine de ce qu'on appelle la renaissance a cessé de fonctionner ; car [pour eux] il s'ensuit que la cause fait défaut.

« La déclaration *api tu khalu punas teṣām apy anumode* est tout à fait exacte. Pour répondre à la question de savoir comment [la déclaration précédente] était [au contraire] intentionnelle, il dit *api tu*, etc. L'expression *api tu* a le sens d'*atha* dans le *nipātaprastāva*, et *teṣām* se rapporte aux Grands Auditeurs ; « j'approuve » par

(1) Cf. *Kāśyapaparivarta* § 80 (*supra*, p. 178). — Sur l'identité de ce *vītarāgetarayogin* voir ci-dessous, p. 199 et suiv.

(2) V. *MSA* 11.54 (*supra*, p. 187 ; et 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 57a6).

(3) V. *supra*, p. 110-111.

l'approbation — par une inflexion mentale relative à l'approbation portant sur ce qu'on va dire : *sacet te 'py anuttarāyāṃ samyaksambodhau cittāny utpādyeran.* A la question de savoir comment il les approuve il répond *sacet*, etc. La construction syntaxique est : si les Grands Auditeurs produisent le *bodhicitta* je les approuve.

« A la question réitérée de savoir comment il les approuve alors, il répond *nâham*, etc. Bien que j'aie autrefois prononcé une déclaration intentionnelle en visant certains disciples *(vineyaviśeṣāpekṣayā)*, « je ne mets pas d'entrave » — je n'opère pas une coupure résultant en l'inexistence — « à la Racine de bien » de l'état de *buddha* qui proviendra du *bodhicitta*[1]. — A la question de savoir comment il ne le fait pas il répond *viśiṣṭebhyaḥ*, etc. : c'est que « des [*dharma*] excellents » — le *kalyāṇamitra*, etc. — « on obtiendra » — on atteindra — des « *dharma* archi-excellents »[2].

« ...Après que les Grands Auditeurs dont les esprits sont tracassés par l'existence puisqu'ils n'ont pas la Compassion et la *prajñā* larges ont obtenu les deux Éveils dits *sopadhi* et *nirupadhi*, et en dépit du fait qu'ils n'ont pas [réellement] le *nirvāṇa*, ils ont l'idée [qu'ils ont] le *nirvāṇa* pareil à l'extinction d'une flamme *(pradīpanirvāṇa-prakhyanirvāṇasaṃjñin)*[3] puisque le composant de leur durée de vie *(āyuḥsaṃskāra)* projeté par une impulsion *(āvedha)* précédente est maintenant épuisé ; et étant donné qu'ils se sont délivrés des naissances dans le monde triple, après la pensée de « transfert » mortel *(cyuti-citta)* ils naissent dans des calices de lotus aux Champs purs des *buddha*, où ils se trouvent dans un état de composition d'esprit sur le plan sans impureté *(anāsrave dhātau samāhitāḥ)*. Ensuite Amitābha et les autres Sambuddha les réveillent par des rayons lumineux afin de détruire les ténèbres non souillées *(akliṣṭatamohānaye)* ; et après avoir produit le *bodhicitta* dans cette condition de délivrance *(muktya-vasthā)* ils font comme s'ils allaient dans une destinée *(gati)* comportant l'expérience des enfers, etc. Là ils accumulent progressivement l'Équipement de l'Éveil et ils deviennent les Guides du monde. C'est ce qui a été établi dans l'écriture *(āgama)*[4].

« En raison de la cessation de la cause des *kleśa* des existences renouvelées l'action donnant naissance au triple monde prend fin, et puisqu'il n'y a pas de naissance [réelle] dans l'*anāsrava-dhātu* comment

(1) Cf. *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* 10, p. 223.

(2) Selon la *Sārottamā* de Ratnākaraśānti, le *viśiṣṭa* est le *bodhicitta* dans la phase causale, et le *viśiṣṭatama* est la prise du Mahāyāna qui en est le Fruit ; v. *Legs bšad gser phreṅ* I, f. 311b : *khyad par du 'phags pa gñis ni rim pa ltar rgyu dus kyi sems bskyed daṅ de las byuṅ ba'i rgyu 'bras kyi theg chen bzuṅ bar sñiṅ mchog daṅ/ dge ba'i bšes gñen daṅ byaṅ chub kyi sems sogs la rgyan snaṅ du bšad do//*

(3) Le *pradīpanirvāṇa* n'est qu'une « extinction » apparente pareille à l'extinction de la flamme d'une lampe ; les Śrāvaka risquent de se méprendre sur sa finalité et de le tenir pour le *nirvāṇa* réel ; v. *RGVV* 1.20 (p. 19.4). Cf. *AKBh* 4.73 avec la *Vyākhyā*, et la *Vibhāṣāprabhāvṛtti*, p. 157. Voir aussi *MASBh* 3.3 (cité *supra*, p. 82) ; *infra*, p. 211.

(4) V. *ŚMDSS*, f. 433a-b, cité dans *RGVV* 1.87 (*infra*, p. 353). Cf. *LAS* 2, p. 65 ; 5, p. 218.14 ; 6, p. 220.14.

pourrait-il y avoir une contradiction là ? En conséquence, on a caractérisé d'exact *(nyāyya)* l'enseignement selon lequel, quel que soit le Véhicule, tout débouche dans le Mahāyāna. C'est sur ceci que se fonde la déclaration du Satyakasatyakīparivarta du *Saddharmapuṇḍarīka* (chapitre III) : « Dans l'avenir, ô Śāriputra, tu seras parfaitement Éveillé ». Il y est dit aussi (2.54a) : « Le Véhicule est unique, et il n'en existe pas d'autre », etc. De plus, Bhagavat a lui même révélé que l'enseignement relatif à l'*ekayāna* dans le *Daśadharmaka*, le *Ratnamegha*, et d'autres écritures est de sens certain *(nītārtha)* afin d'écarter l'anxiété que certains éprouvent. Et dans le *Laṅkāvatāra* il est dit : « O Mahāmati, pour les gens du *śrāvakayāna* il n'y a pas de délivrance par le *śrāvakayāna*, mais ils ont pour Terme le Mahāyāna *(nâsti mahāmate śrāvakayānikānāṃ śrāvakayānena mokṣaḥ, api tu mahāyānaparyavasānikā eva te)*, etc.

« Ainsi Ārya-Nāgārjuna et les tenants de la méthode du Véhicule unique *(ekayānanayavādin)*[1] qui suivent sa doctrine ont dit :[2]

labdhvā bodhidvayaṃ hy ete bhavād uttrastamānasāḥ/
bhavanty āyuḥkṣayāt tuṣṭāḥ prāptanirvāṇasaṃjñinaḥ//
na teṣām asti nirvāṇaṃ kiṃ tu janma bhavatraye/
dhātau na vidyate teṣāṃ te 'pi tiṣṭhanty anāsrave//
akliṣṭājñānahānāya paścād buddhaiḥ prabodhitāḥ/
sambhṛtya bodhisambhārāṃs te 'pi syul lokanāyakāḥ//

Après que ceux dont les esprits sont tracassés par l'existence ont obtenu les deux Éveils, ils sont rendus heureux par l'épuisement de leur durée de vie et ils ont l'idée qu'ils ont obtenu le *nirvāṇa*. Pour eux il n'y a [cependant] pas de *nirvāṇa* [réel] ; mais ils ne renaissent plus dans le triple monde de l'existence et ils se tiennent dans le [*dhātu*] sans souillure[3]. Par la suite, afin de détruire leur ignorance non souillée[4], les Buddha les réveillent ; et après qu'ils auront accumulé

(1) V. *supra*, p. 179 n. 2.

(2) Ña dbon dit que les vers suivants sont tirés du *Byaṅ chub sems 'grel* de Nāgārjuna Des vers comparables (mais non identiques) se trouvent effectivement dans le *Bodhicittavivaraṇa* de Nāgārjuna (rGyud 'grel, gi, f. 47a ; mDo 'grel, gi, f. 225b-226a) ; v. *infra*, p. 211.

(3) Cf. *LAS* 2, p. 135 (= Sagāthaka, p. 321) :
vimuktayas tathā tisro dharmanairātmyam eva ca/
samatājñānakleśākhyā vimuktyā te vivarjitāḥ// 206 = 446//
yathā hi kāṣṭham udadhau taraṅgair vipravāhyate/
tathā hi śrāvako mūḍho lakṣaṇena pravāhyate// 207 = 447//
vāsanākleśasambaddhāḥ paryutthānair visaṃyutāḥ/
samādhimadamattās te dhātau tiṣṭhanty anāsrave// 208 = 449//
niṣṭhāgatir na tasyâsti na ca bhūyo nivartate/
samādhikāyaṃ samprāpya ā kalpān na prabudhyate// 209 = 448//
yathā hi mattapuruṣo madyābhāvād vibudhyate/
tathā te buddhadharmākhyaṃ kāyaṃ prāpsyanti māmakam// 210 = 450//
Voir aussi *Saṃdhinirmocanasūtra* § 7.16.

(4) L'*akliṣṭājñāna* est l'*avidyā* propre à l'*avidyāvāsa(nā)bhūmi* (cf. *supra*, p. 182) et le *jñeyāvaraṇa* dont les Ārya-Śrāvaka sont toujours affectés vu qu'il n'est éliminé que sur le Chemin du *bodhisattva* avancé. — Cf. La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 567 et suiv.

Comparer le deuxième des cinq points de Mahādeva (*supra*, p. 48).

les Équipements de l'Éveil ils devront être les Guides du monde[1]. »

Du commentaire de Haribhadra sur ce passage il ressort qu'il existait deux interprétations opposées de cette doctrine. Suivant l'interprétation de l'école d'Ārya-Asaṅga, la déclaration *ye tv avakrāntāḥ*, etc., est de sens certain *(nītārtha)* alors que la déclaration *api tu khalu*, etc., est de sens indirect *(neyārtha)*, la compénétration *(vyāpti)* se rapportant ainsi seulement aux personnes possédant le *buddhagotra*. Cette thèse s'appuie sur le vers 11.54 du *Sūtrālaṃkāra* cité plus haut qui dit que le Buddha a enseigné l'*ekayāna* pour attirer certaines personnes et pour en soutenir encore d'autres[2]. Au contraire, selon l'interprétation admise par des avocats de la théorie du Véhicule unique, c'est la première déclaration et tout le système du *triyāna* qui sont *ābhiprāyika*. Les personnes qui s'approchent de la *mahābodhi* en recherchant tout d'abord les *bodhi* propres au Śrāvaka et au Pratyekabuddha sont pourtant nommés des *śrāvakagotraka* ou des *pratyekabuddhagotraka* pour la durée de cette période *(tāvatkāla)*; et de leur côté les *mahāyānagotraka* ont part à l'*anuttarabodhi* après avoir obtenu successivement les Terres *(bhūmi)* en commençant par la *pramuditā bhūmiḥ*[3]. La différence intérimaire des *gotra* (et des *yāna*) n'est donc pas exclue.

4° L'être propre *(svabhāva)* de la *mārgajñatā*, c'est le fait que le Bodhisattva, qui a produit le *bodhicitta*, ne quitte pas le cycle des existences et promeut le bien des êtres animés tant que dure le *saṃsāra (āsaṃsāraṃ sattvārthakaraṇapravṛttatvenôtpāditabodhicittasya sarvathā mārgajñatayā kleśaprahāṇam ity asyāḥ svabhāvena kleśavaśi-*

(1) V. *LAS* 2, p. 63 : *yaḥ śrāvakayānābhisamayaṃ dṛṣṭvā ṣaṭpañcamyāṃ bhūmau paryutthānakleśaprahīṇo vāsanakleśāprahīṇo 'cintyacyutigataḥ samyaksiṃhanādaṃ nadati/ kṣīṇā me jātir uṣitaṃ brahmacaryam ity evamādi nigadya pudgalanairātmyaparicayād yāvan nirvāṇabuddhir bhavati/...* L'*acintyapariṇāmacyuti* est mentionnée ausi dans *LAS*. 2, p. 134, ainsi que dans *RGV* 2.25 et *RGVV* 1.36, 82.

Cf. *infra*, p. 241-242, et le chapitre LXXXIII (de Maitreya) de l'*Aṣṭādaśasāhasrikā-Prajñāpāramitā* tibétaine (cf. E. Conze, *The Large Sūtra on Perfect Wisdom*, p. 649-650).

(2) L'école d'Asaṅga est bien entendu l'école du Vijñānavāda. Mais si Asaṅga est vraiment l'auteur de la *RGVV*, il faudrait, comme on l'a déjà vu, le considérer comme proche des Mādhyamika ; en conséquence, la tradition tibétaine (qui lui attribue la *RGVV*) considère que la véritable doctrine d'Asaṅga est le Madhyamaka, bien qu'il ait aussi composé plusieurs ouvrages appartenant au Vijñānavāda. Cf. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 145a : *'grel chen las/ mgon po klu sgrub daṅ de'i rjes su 'braṅ ba mthar thug pa'i theg pa gcig tu smra ba rnams/ mdo 'di dgoṅs pa can du bžed pa daṅ/ slob dpon thogs med daṅ de'i rjes su 'braṅ ba mthar thug pa'i theg pa gsum du smra ba rnams/ mdo 'di sgra ji bžin par 'dod pa'i lugs gñis bkod pa ni/ slob dpon thogs med kyis rnam par rig pa tsam du smra ba'i šiṅ rta'i srol phye bar bžed pa yin gyi/ slob dpon thogs med ñid sems tsam par bžed pa ni ma yin te/ slob dpon thogs med kyis rgyud bla ma'i don 'grel pa na/ mthar thug theg pa gcig tu bsgrubs pa daṅ/ stoṅ pa ñid kyi lta ba yaṅ/ theg bsdus daṅ/ sa sde sogs nas 'byuṅ ba daṅ mi 'dra bar/ dbu ma'i lugs su gsal bar bkral la/ de ltar slob dpon yaṅ 'phags pa thogs med kyi dgoṅs pa yin par bžed pa'i phyir ro//*

On considère que le *RGV* et la *RGVV* enseignent l'*ekayāna* (sans employer le terme) étant donné qu'aux vers 1.87 et 94 il est dit qu'il n'est pas possible d'obtenir le *nirvāṇa* sans avoir le *buddhatva*, ce qui veut dire que la *sarvākārābhisambodhi* du *buddha* est le seul Fruit suprême ; v. *infra*, p. 352 et suiv.

Sur les opinions de Ratnākaraśānti et de Ratnakīrti voir plus loin.

(3) Cf. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 146a3-4 (*infra*, p. 219).

tām āsādhya dīrghakālaṃ pratipadyamānaḥ san nityapratipadyamānasvabhāvaḥ).

5° L'action *(karman, kāritra)* consiste à rassembler les êtres animés dans son entourage par la libéralité, etc., à les inciter, et à les délivrer *(yathoktasvabhāvasya bhūtakoṭer asākṣātkaraṇena prajñopāyakauśalena ca dānādibhir aparigṛhītāsamādāpitāparimocitasattvaparigrahaṇasamādāpanaparimocanādi karma kurvatā sambhṛtasambhāreṇêti kāritram āveditam).*

Puisque la notion de la détermination restrictive du domaine *(viṣayapratiniyama)* peut paraître opposée à celle de la compénétration *(vyāpti)* comme Haribhadra l'entend, elles doivent être étudiées de plus près, d'autant que les explications que les commentateurs ont fournies de ces deux points revêtent une importance très considérable pour la théorie de l'Éveil universel que nous étudions ; et comme l'intelligence de ces deux notions dépend de l'interprétation qu'il convient de donner du *samyaktvaniyāma* et du *vītarāgetarayogin* il faut considérer aussi ces derniers selon la philosophie de la Prajñāpāramitā.

Le *niyāma (ṅes par 'gyur ba)* « détermination, fixation » — dit aussi *niyati* et *niyama (mi 'gyur ba)* et correspondant au *nyāma (skyon med pa)* — est la condition spirituelle où l'aspirant se « fixe » dans la correction *(samyaktva)* et devient alors absolument assuré à la fois de ne plus tomber dans l'incorrection ou l'erreur *(mithyātva)* et d'obtenir le Fruit résultant de la pratique de son Chemin ; en d'autres termes, c'est la certitude d'arriver au Terme suprême de la voie spirituelle.[1] Cette détermination suit l'acquisition des *laukikāgradharma* et se produit donc quand le disciple passe de son *prayogamārga* au *darśanamārga* et obtient la *dharmajñānakṣānti* relevant de son Chemin, ce qui veut dire qu'il acquiert la Constance convaincue qui porte sur le savoir ayant pour objet la doctrine relative au premier des quatre Vérités Saintes, le *duḥkha* qui est du domaine du *kāmadhātu*[2]. Et

(1) V. *Mahāyyutpatti*, n° 6500-6502. Sur l'alternance *niyāma/niyama* voir l'explication de YAŚOMITRA, *Abhidharmakośavyākhyā* 6.26 (p. 541) relevée ci-dessous, p. 462 n. 4.

(2) Cf. *AK* 6.26 (cf. 3.44cd, 4.80d, 4.108 sur le *samyaktva*, etc.) (v. *infra*, p. 462-464).— Une théorie parallèle se trouve dans l'*Abhidharmasamuccaya*, p. 66 ; cf. *AAĀ* 2.11 et suiv. ; E. OBERMILLER, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 22, 39, et *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 223 et suiv.

Sur le *samyaktva-niyāma* dans les Āgama/Nikāya, v. Saṃyuttanikāya 8.12.2 (I, p. 196.17) ; 25.1.4 (III, p. 225.10 : *yo bhikkhave ime dhamme evaṃ saddahati adhimuccati/ ayaṃ vuccati saddhānusārī okkanto sammattaniyāmaṃ sappurisabhūmim okkanto vītivatto puthujjanabhūmim//*) ; Aṅguttaranikāya 3.22 (I, p. 121 : *okkamati niyāmaṃ kusalesu dhammesu sammattaṃ*). Le *Suttanipāta* fait allusion (v. 70) à un individu déterminé ; et la *Paramatthajotikā* (II, p. 124) explique ce passage en disant qu'il s'agit de celui qui a obtenu la détermination par le Chemin du Saint *(ariyamaggena niyāmappatto)*. Pareillement, des Sutta du Dīghanikāya mentionnent l'*ariyasāvaka* qui est un *sotāpanna* et disent

comme nous l'avons déjà vu (p. 192), Haribhadra regarde l'acquisition du *samyaktvaniyāma (skyon med pa la žugs pa)* comme l'obtention du *darśanamārga* du Śrāvaka, etc. (*AAĀ* 2.1) ; mais plus loin la même autorité situe la marque de l'irréversibilité tant sur le plan des *nirvedhabhāgīya* que sur celui du *darśanamārga* (*AAĀ* 4. 46 : *nirvedhabhāgīyasthāvaivartikalakṣaṇānantaram darśanamārgasthāvaivartikalakṣaṇam duḥkhe dharmajñānakṣāntyādibhiḥ ṣoḍaśabhiḥ kṣaṇair vaktavyam* [p. 678])[1]. Et Haribhadra parle de la *bodhisattvanyāmāvakrānti* au niveau du troisième des quatre *nirvedhabhāgīya*, la *kṣānti* (*AAĀ* 4.37, p. 662) ; mais il parle de l'*avakrānti* aussi au sujet de la *dharmajñānakṣānti* portant sur le *duḥkha*, car alors, sur le *darśanamārga*, on comprend la *śūnyatā (rūpādidharmāvabodhavyāvartane duḥkhe dharmajñānakṣāntir iti... ... / ... svabhāvaśūnyadharmatayā rūpādidharmāvabodhānupalambhād bodhisattvanyāmaṃ duḥkhe dharmajñānakṣāntim adhigato 'vakrāntaḥ san tam api dharmaṃ nôpalabhate yatas tam nâbhisaṃskaroti nôtpādayatêty arthaḥ/; AAĀ* 4.46-47, p. 678-679)[2].

La *Bodhisattvabhūmi* atteste une acception un peu plus large du mot *niyati*, car dans ce traité (§ 1.18, p. 290) le *niyatipāta* « entrée dans la détermination » revêt trois formes. La première est le *gotrasthaniyatipāta* du Bodhisattva établi dans son *gotra*, et qui est assuré d'obtenir la suprême et parfaite Sambodhi dès qu'il en aura rencontré les conditions nécessaires *(bhavyo 'sau pratyayān āsādya niyatam*

qu'il n'est pas défaillant *(avinipātadhamma)* et qu'il a pour but la Sambodhi *(sambodhiparāyaṇa)* (I, p. 156 ; II, p. 92 ; III, p. 107 ; cf. Saṃyuttanikāya, v. p. 352). — Sur les doctrines des écoles śravākayānistes voir aussi ci-dessous, p. 462 n. 4.

Pour le Mahāyāna, voir *Aṣṭādaśasāhasrikā-Prajñāpāramitā*, chapitre LXIII (édition de Conze, p. 141-142) ; chapitre de Maitreya (LXXXIII, traduction de Conze, *Large Sūtra II* p. 649). Selon le *Sukhāvatīvyūha* 24 (p. 44), il n'y a pas d'*aniyata* et de *mithyātvaniyata* dans la Sukhāvatī, tous les *sattva* qui y naissent étant des *samyaktvaniyata*.

L'*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* fait allusion au *niyāma/nyāma* aux pages 322.5, 331.10 (cf. 337.5).

(1) V. *supra*, p. 127 136.

(2) Sur la *dharmajñānakṣānti* v. *AAĀ* 2.11 et suiv. ; Haribhadra écrit (p. 170) : *prayogamārge duḥkhasatyādhipateyasya dharmasya pūrvavicāraṇām adhipatiṃ kṛtvā pratyātmaṃ duḥkhasatyānubhāvi jñānam anāsravaṃ yena duḥkhadarśanaprahātavyaṃ kleśaṃ prajahāti/ tad ucyate duḥkhe dharmajñānakṣāntiḥ/*

Cf. *Daśabhūmikasūtra* 1U (= p. 16) qui parle de la *pramuditā bhūmi (darśanamārga)* : *yena cittotpādena sahotpannena bodhisattvo 'tikrānto bhavati pṛthagjanabhūmim avakrānto bhavati bodhisattvaniyāmaṃ jāto bhavati tathāgatakule/ Saṃdhinirmocanasūtra* § 8.36 (3) : [*mthoṅ ba'i lam*] *de thob pas byaṅ chub sems dpa' yaṅ dag pa ñid skyon med pa la žugs pa yin/ de bžin gšegs pa'i rigs su skyes pa yin/ sa daṅ po thob pa daṅ/ sa de'i phan yon yaṅ ñams su myoṅ ba yin no//* (v. *BBh* § 2.4 cité ci-dessous). V. aussi l'explication que Sthiramati a donnée de *MAV* 5.29 (,p. 256) : *'āryamārgotpādo nyāmāvakrāntisamudāgama' iti prathamata evâpūrvasyâryamārgasyotpādo nyāmāvakrāntir bhavati/ āma ucyate doṣo kṣayo vā/ sa yatra nâsti sā nyāmā nivātavad* [?] *anāsravā bhūmiḥ/ nyāmāyām avakrāntir nyāmāvakrāntipraveśa ity arthaḥ/ niyamāvakrāntipāṭhe 'pi niyama eva niyamaḥ/ tathā hy utpannadarśanamārgo niyato bhavati sugatau nirvāṇe ceti/* V. *Śikṣāsamuccaya*, p. 95, 313, 317 ; *Tattvasaṃgrahapañjikā* 3338 (p. 872) (*infra*, p. 464).

C'est sur la huitième *bhūmi*, l'*acalā*, que le Bodhisattva devient absolument inébranlable ; sur la question de l'irréversibilité v. *supra*, p. 117 n. 3, 149-150.

anuttarām samyaksambodhim abhisamboddhum); la deuxième forme de la détermination est le *cittotpādaniyatipāta* où le Bodhisattva produit le *bodhicitta* en vue de la suprême et parfaite Sambodhi et devient alors irréversible *(punar ekatyo bodhisattvo niyataṃ cittam utpādayati anuttarāyāṃ samyaksambodhau na punas tasmāt pratyudvartayati yāvad anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambudhyate)*. La troisième et dernière forme est l'*avandhyacaryāniyatipāta* où le Bodhisattva obtient la *vaśitā* et reçoit l'indication prophétique touchant son obtention de l'Éveil *(punar bodhisattvo vaśitāprāptaḥ sarvāṃ sattvārthacaryāṃ*[1] *yathecchati yathârabhate tathaivāvandhyāṃ karoti| ... tatra paścimaṃ niyatipātam ārabhya tathāgatāḥ niyatipatitaṃ bodhisattvaṃ vyākurvāṇā vyākurvanti)*[2]. La deuxième de ces trois formes de la détermination où le Bodhisattva produit le *bodhicitta* (qui est alors *pāramārthika* « réel » et non plus simplement *sāṃketika* « nominal »)[3] correspond à la définition du *niyāma* qui se produit sur le *darśanamārga*. Et par ce *cittotpāda* le Bodhisattva quitte la terre du jeune Bodhisattva profane et se fixe dans la détermination ; il naît ainsi dans le *tathāgatakula*, devient le vrai fils du Tathāgata, se dirige vers la *sambodhi*, et est fixé dans le *tathāgatavaṃśa* (*BBh* § 2.4, p. 326-327 : *tasya cittasyotpādād bodhisattvo 'tikrānto bhavati bālabodhisattvapṛthagjanabhūmim| avakrānto bhavati bodhisattvaniyāmaṃ, jāto bhavati tathāgatakule| tathāgatasyorasaḥ putro bhavati| niyataṃ sambodhiparāyaṇaḥ tathāgatavaṃśaniyato bhavati|*)[4].

Dans les commentaires de l'*AA* qui se rapportent au passage du chapitre II de l'*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* (p. 33-34), lequel a fourni le point de départ de la présente discussion, on rencontre des divergences d'opinion concernant les personnes que le Sūtra a d'abord présentées comme incapables de produire le *bodhicitta* en vue de l'*anuttarasamyaksambodhi* parce qu'elles sont déjà fixées dans une autre voie, mais dont il est dit tout de suite après qu'elles ne sont pas réellement entravées et qu'elles sont l'objet de l'approbation *(anumodanā)* du Tathāgata lorsqu'elles arrivent quand même à produire le *bodhicitta*.

En expliquant le *viṣayapratiniyama* Ārya-Vimuktisena et Bhadanta-Vimuktisena ont tous les deux précisé que la cultivation de la *mārgajñatā*, qui se fonde sur le *bodhicitta*, est possible seulement pour le Bodhisattva, et qu'elle ne l'est pas pour le Śrāvaka. De là on pourrait certes conclure que ces deux commentateurs ont dénié aux personnes possédant le *śrāvakagotra* et le *pratyekabuddhagotra* déter-

(1) V. *BBh* § 1.15 (p. 221).

(2) Sur la question de la *vaśitā* v. *supra*, p. 182 n. 3 et *infra*, p. 242.

(3) V. *MSA* 4.7 et suiv. ; *Bu ston chos 'byuṅ*, f. 42a (Obermiller, I, p. 105-107) ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 96a. Cf. Obermiller, *Analysis*, p. 22.

(4) Cet enseignement correspond à ce qui a été dit dans le *Daśabhūmika* et dans le *Saṃdhinirmocanasūtra* (*supra*, p. 197 n. 2). V. aussi *BBh* § 1.6 (p. 84-85) ; 1.18 (p. 288) ; 2.4 (p. 358) ; 3.3 (p. 367). — Cf. *AAĀ* 4.40-45 (p. 675-677).

minés *(niyata)* la possiblité d'obtenir l'*anuttarasamyaksambodhi;* mais de leur explication de la *vyāpti* il ressort que telle n'est pas vraiment leur intention, car en s'appuyant sur le fait que le même Sūtra déclare que le Buddha ne met pas d'entrave à l'obtention de la *bodhi* et qu'il approuve les êtres déterminés de la classe des Śrāvaka quand ils produisent le *bodhicitta*, ils concluent que l'institution limitative des trois Véhicules *(triyāna)* fondée sur une différence ontologique ultime entre les trois *gotra* est purement intentionnelle *(ābhiprāyika)*[1]. Et ainsi que nous l'avons vu, telle est également l'opinion de Haribhadra, qui cite le *LAS* et Nāgārjuna pour montrer que le Véhicule est unique *(ekayāna)* et que même les Ārya-Śrāvaka endormis dans la Sphère de la tranquillité et de la pureté seront éveillés par les rayons lumineux émis par les Buddha pour qu'ils puissent obtenir l'*anuttarasamyaksambodhi.* Aussi le fait que Haribhadra écrit que le *vītarāgetarayogin* lui aussi *(api)* doit cultiver la *mārgajñatā* pour obtenir le *buddhatva* indique-t-il qu'il considère que le *vītarāga* — en d'autres termes le Śrāvaka exempt des passions—

(1) Dans la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena il est écrit (f. 108a) : *yul so sor ṅes pa ni/ ji skad du/ byaṅ chub tu sems ma bskyed pa la ni šes rab kyi pha rol tu phyin pa la gnas pa daṅ bstan pa'i skal pa med pa ñid kyis na lam šes pa ñid ni byaṅ chub sems dpa' kho na'i yin gyi/ ñan thos la sogs pa'i ni ma yin no žes yul so sor ṅes pa'i don du gaṅ gsuṅs pa yin no/ khyab pa ni lam šes pa ñid kyi dbaṅ du byas te/ sems bskyed pa nas brtsams pas šes rab kyi pha rol tu phyin pa ni phyogs gcig pa ma yin no žes khyab pa'i don daṅ/ go rim daṅ ldan pa'i gaṅ zag gi khyad par gyi don gyis gsuṅs pa gaṅ yin pa'o/ de lta yin no/ /'on kyaṅ gal te de dag kyaṅ bla na med pa yaṅ dag par rdzogs pa'i byaṅ chub tu sems bskyed na de dag la rjes su yi raṅ ste žes bya ba la sogs pa 'di sṅar 'dod chags daṅ bral ba'i dbaṅ du byas par 'thad pa yin te/ 'dis ni theg pa gsum rnam par bžag pa dgoṅs pa can yin gyi/ mtshan ñid pa ni ma yin no žes brjod pa yin no//* (Cf. *Ña ṭīk*, II, f. 2b-3a.) — Et dans le *Vārttika* de Bhadanta-Vimuktisena il est écrit (f. 75b) : *yul so sor ṅes pa ni gaṅ byaṅ chub tu sems ma bskyed pa dag ni šes rab kyi pha rol tu phyin pa la gnas pa de bstan pa'i skal pa med pa ñid kyis na byaṅ chub sems dpa'i lam šes pa ñid ni ñan thos la sogs pa daṅ thun moṅs ma yin no žes bstan te/ yul so sor ṅes pa'i don gyi phyir ro/ /de'i mdo ni 'di yin te/ kau ši ka lha'i bu gaṅ bla na med pa yaṅ dag par rdzogs pa'i byaṅ chub tu sems ma skyes pa de dag gis kyaṅ bskyed par bya'o/ /gaṅ yaṅ ṅes par žugs pa 'khor ba'i rgyun gyi mtshams bcad pa de dag skal pa med mod kyi žes gsuṅs pa yin no/ /khyab pa ni gaṅ sems bskyed pa nas brtsams te/ lam šes pa ñid kyi dbaṅ du mdzad nas šes rab kyi pha rol tu phyin pa ni phyogs gcig pa ma yin no žes khyab pa'i don daṅ gaṅ zag mthar gyis pa'i khyad par gyis don gyis te/ de ltar byas nas 'dod chags daṅ bral ba sṅon du 'gro ba'i dbaṅ du mdzad nas 'di 'thad par gyur pa yin te/ 'on kyaṅ gal te de dag bla na med pa yaṅ dag par rdzogs pa'i byaṅ chub tu sems bskyed nas de dag la yaṅ rjes su yid raṅ ṅo/ /khyad par du 'phags pa ni chos las ched khyad par du 'phags pa'i chos la dmigs par byed pas de dag gi dge ba'i phyogs gaṅ la yaṅ kho bo bar chad mi byed do/ /des ni theg pa gsum du rnam par bžag pa ni dgoṅs pa can yin gyi mtshan ñid pa ni ma yin no žes bstan pa yin no//*

Comme une déclaration canonique ne peut être tenue pour intentionnelle et de sens indirect *(neyārtha)* que si elle remplit trois conditions — celle de se rapporter à un autre sens qui est la base de l'intention *(dgoṅs gži)*, celle d'être motivée par un *prayojana (dgos pa)*, et celle d'être incompatible avec l'enseignement canonique de sens explicite et certain *(nītārtha)* — Bu ston indique le sens visé et le motif des écritures qui enseignent l'existence de trois Véhicules fondamentalement distincts (*Luṅ gi sñe ma*, f. 199b, relevé *infra*, p. 208) : *theg pa gsum du rnam par gžag pa ni/ dgoṅs pa can yin te/ dgoṅs gži/ dus re žig ñan thos kyi rigs su ṅes pa la dgoṅs/ dgos pa/ byis pa 'ga' žig skrag pa spaṅ ba'i phyir gsuṅs kyi/ mtshan ñid pa ni min no/ /žes ñi khri sogs las 'byuṅ ba'i phyir//* cf. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 145a2, 146a3-5, 147a5-6.

doit faire la même chose dans le même dessein[1] ; et l'emploi des mots *sarvo janaḥ* au même endroit de l'*AAĀ* conduit à la même conclusion.

Les commentateurs vijñānavādin qui admettent l'existence d'une différence ontologique fondamentale entre les *gotra* ainsi que la valeur explicite et certaine de l'enseignement portant sur le *triyāna* ne sont évidemment pas d'accord avec cette interprétation du Sūtra, ni avec l'explication proposée par Haribhadra selon laquelle les êtres qui sont l'objet de l'*anumodanā* quand ils produisent le *bodhicitta* sont à identifier aux êtres qui, du fait d'avoir obtenu leur *darśanamārga* sur la voie du Śrāvaka, sont fixés dans la correction du Śrāvaka et ne sont plus capables de renaître dans le *saṃsāra* parce qu'ils ont de ce fait extirpé à jamais tous leurs *kleśa*. Ainsi, dans sa *Sārottamā* Ratnākaraśānti dit que les *avakrānta* sont des gens qui ont obtenu le *nirvāṇa* par la voie inférieure *(hīna)*, ou qui étant *baddhasīman* ont coupé le *saṃsāra* — c'est-à-dire des *śamaikāyana* qui ne recherchent point la Sambodhi suprême du Buddha. Selon la *Śuddhimatī* de la même autorité ainsi que la *Kīrtikalā* de Ratnakīrti, les gens qui font l'objet de l'*anumodanā* sont au contraire les Śrāvaka qui se tournent vers la *bodhi*, les *śamaikāyana* étant exclus[2].

Après avoir brièvement examiné cet aspect de la notion du *niyāma* considérons maintenant quelques-unes des explications que les commentateurs tibétains ont relevées de la doctrine de Haribhadra selon laquelle la « compénétration » *(vyāpti)* se rapporte à la nécessité où se trouvent tous les êtres *(sarvo janaḥ)*, y compris le *vītarāgetarayogin*, de cultiver la *mārgajñatā* afin d'obtenir la bouddhaté (*AAĀ : anuttarasamyaksambodhiparyavasāna eva sarvo jana ity ato vītarāgetarayoginâpi buddhatvaprāptaye mārgajñatā bhāvanīyêti vyāptim ādarśayitum ... āha)*[3].

(1) Le fait qu'on discute sur la question de savoir si l'expression *sarvo janaḥ* équivaut à *sarvasattva* ou à *sarvāryapudgala* n'a pas d'importance dans le contexte présent où il s'agit seulement de savoir si les Ārya-Śrāvaka peuvent obtenir l'Éveil suprême.

(2) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 311a-b : *sñiṅ mchog tu yaṅ dag par skyon med par žugs pa dman lam gyis myaṅ 'das thob pa daṅ/ mtshams bcad pa 'khor ba'i zam pa bcad pa ste/ dper na rgyun žugs lan bdun daṅ/ rigs nas rigs skyes bla med byaṅ chub thob par byed mi nus te nam yaṅ byaṅ chub la 'dod pa med pa'i phyir te ñan thos ži ba bgrod pa gcig pu pa yin pas so žes daṅ/ dag ldan las kyaṅ ži bgrod la mi skye ba de yi don du bšad ciṅ khyab pa'i don byaṅ chub tu yoṅs su 'gyur ba'i ñan thos la 'dod de grags char yaṅ ṅo/ /rgyan snaṅ du yaṅ dag pa ñid du ṅes pa'i don ñan thos kyi mthoṅ lam la sogs pa'i lam thams cad du rtogs pa daṅ/ mtshams bcad pa'i don ñon moṅs ma lus par spaṅs pas 'khor bar skye ba'i rgyu log pa la bšad do/ /'bum gyi gnod 'joms su log pa ñid du ṅes pa'i sems can la bšad pa ni šin tu nor te/ de la mtshams bcad pa med pas so// gnod 'joms chuṅ bar rgyun žugs yan chad yaṅ dag par ṅes pa la bšad nas mtshams bcad pa'i don ñan thos 'khor ba la skrag nas de spaṅs te ži ba don du gñer ba la 'dod do// Ibid.*, f. 318a4 : *dag ldan daṅ grags char/ mdo sña phyi gñis rim pa ltar ži bgrod daṅ/ yoṅs su 'gyur ba la 'dod pa ni mi 'grig ste/ 'on kyaṅ de dag ces gži gcig la gsuṅs pa daṅ...* Cf. *infra*, p. 203 n. 1.

Dans une note au *Ña ṭīk* (II, f. 3a) les explications du *'Bum ṭīk* et du *Yum gsum gnod 'joms* sont interverties : *byaṅ chub tu gyur pa'i ñan thos sogs žes dag ldan/ lhag med du žugs pa'i ñan thos sogs žes 'bum ṭīk daṅ/ gnod 'joms su/ log pa ñid du ṅes pa'i sems can de dag gis 'di rna bar thos na mthar saṅs rgyas thob par 'gyur žes pa'i don du bšad do//*

(3) Les commentateurs de tendance mādhyamika que nous étudions ici considèrent que *sarvo janaḥ* équivaut à *sarvasattva*. Mais d'autres commentateurs estiment que cette phrase se rapporte seulement à tous les Saints *(sarvāryapudgala)* ; v. *infra*, p. 208.

Selon la *Prasphuṭapadā* de Dharmamitra, alors que le *vītarāga* est bien entendu l'Ārya-Śrāvaka et le Pratyekabuddha délivrés de toutes les passions, le *vītarāgetarayogin* est le Bodhisattva (v. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 312b : *tshig gsal las/ 'dod chags daṅ bral ba 'phags pa ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas rnams kyis ni ži ba'i dbyiṅs nas laṅs te'o/ /cig šos byaṅ chub sems dpa' rnams kyis ni da lta ñid nas so*). Cette identification du *vītarāgetara* a été acceptée par Bu ston, qui paraphrase la déclaration de Haribhadra en disant qu'il y a pénétration par la nécessité de cultiver la *mārgajñatā* pour que les Bodhisattva, qui diffèrent des *vītarāga*, puissent obtenir le *buddhatva* étant donné que tous les êtres atteignent finalement la *bodhi* suprême et ultime *(Luṅ gi sñe ma*, f. 198a2 : *khams gsum pa las sems 'dod chags daṅ bral ba ñan raṅ dgra bcom daṅ/ de las cig šos kyi rnal 'byor pa byaṅ sems chos can/ des saṅs rgyas ñid thob par bya ba'i phyir lam šes ñid bsgom par bya ba yin pas khyab pa yin no//)*; et elle a aussi été admise par Ña dbon *(Ña ṭīk*, f. 3a3 : *khams gsum la 'dod chags daṅ bral ba ñan raṅ dgra bcom daṅ/ de las gcig šos kyi rnal byor pa byaṅ sems* [∾*chos bšes*] *chos can/)*[1].

(1) Cette identification du Bodhisattva avec le *vītarāgetara* pose naturellement la question de savoir si le Bodhisattva a des impuretés et des *kleśa*. Bien que Bu ston estime qu'il n'en a pas (v. *Luṅ gi sñe ma*, f. 200a-201b), il identifie le *vītarāgetara* au Bodhisattva dans le présent passage.

La question a été discutée par les commentaires de l'*AA* sous la rubrique du *svabhāva* (2.1). Selon Ārya-Vimuktisena le Bodhisattva a éliminé tous les *kleśa* quand il se trouve au niveau dont il est question sous cette rubrique, c'est-à-dire quand il a la *mārgajñatā* dont le *svabhāva* consiste à ce que le Bodhisattva ne quitte pas le cycle des existences et travaille au bien des êtres animés tant que dure le *saṃsāra (Vṛtti*, f. 108a : *raṅ bžin ni ji ltar ñan thos la sogs pa'i lam rnams 'bras bu daṅ lam gyi rtogs pa so sor ṅes pa de ltar byaṅ chub sems dpa'i lam šes pa ni ma yin te/ rnam pa thams cad du ñon moṅs pa spoṅ ba yin pa'i phyir žes raṅ gi ṅo bo kyad par du 'phags pa gaṅ gsuṅs pa yin no)*. Mais Bhadanta-Vimuktisena estime que le Bodhisattva ne les a pas tous extirpés, et que c'est pourquoi il ne quitte pas le *saṃsāra (Vārttika*, f. 76a : *raṅ bžin ni gaṅ ji ltar ñan thos la sogs pa'i lam so sor ṅes pa'i lam yin žiṅ rtogs pas ni 'bras bu'i lam yin pa de ltar ni lam šes pa'i byaṅ chub sems dpa' rnams kyi ni ma yin te/ ñon moṅs pa rnam pa thams cad du spoṅ ba ma yin pas raṅ gi ṅo bo khyad par du 'phags pa'i don gyis ji skad du bstan pa yin no)*. Cf. *Ña ṭīk* II, f. 1b4 (*infra*, p. 218 n. 6).

Dans le *Kāśyapaparivarta* il est dit (§ 49) que le *kleśa* aide le Bodhisattva à obtenir le *sarvajñatā;* et la théorie du *bodhisattva-icchantika* dans le *LAS* semble elle aussi indiquer que le Bodhisattva a besoin de certaines attaches pour pouvoir rester dans le *saṃsāra* afin d'œuvrer pour le bien de tous les êtres (v. *supra*, p. 75-76). Rappelons aussi que le *Kāśyapaparivarta* dit (§ 80) que le Śrāvaka qui est *vītarāga* est incapable de recevoir la consécration *(abhiṣeka)* de *buddha*. A ce sujet voir aussi l'*Aṣṭādaśasāhasrikā-Prajñāpāramitā*, chapitre LXXXIII (de Maitreya) (p. 649 de la traduction de Conze), et *Vimalakīrtinirdeśa*, p. 286 et suiv. (de la traduction de Lamotte). V. *supra*, p. 110.

En revanche le *MSA* déclare (18.38) que le Bodhisattva peut renaître dans le *saṃsāra* sans être souillé *(asaṃkliṣṭasaṃsarana)* puisqu'il possède le *jñānasambhāra* en plus du *puṇyasaṃbhāra*. Alors le Bodhisattva ne craint pas la douleur, et même l'*avīci* lui est agréable (4.26). — Cf. *MS* § 10.28.11 ; *MAVṬ* 2.14 (p. 98-99).

Pour la doctrine du *RGV* voir 1.66-78 avec le *RGVV* qui, en s'appuyant sur la *Sāgaramatiparipṛcchā*, développe la théorie des Affects joints aux Racines de bien (*kuśalamūlasamprayuktāḥ kleśāḥ*, p. 47.8 et 50.6) auxquels s'accroche *(śliṣ-)* le Bodhisattva

Les docteurs tibétains ultérieurs ont soumis ces interprétations à une critique serrée. Tsoṅ kha pa rejette l'identification du *vītarāgetarayogin* avec le Bodhisattva en faisant remarquer qu'il n'y a pas lieu de préciser que le Bodhisattva doit lui aussi cultiver la *mārgajñatā* ayant pour support le *bodhicitta* étant donné que ce fait notoire n'a pas besoin d'être enseigné spécialement ici (I, f. 312b6 ; cf. aussi *Roṅ ṭīk*, f. 123b4) ; il s'agit donc selon lui du *yogin* non-bouddhiste *(bāhya)* qui, à la différence des Bhagavat de la catégorie des Śrāvaka et des Pratyekabuddha, n'est pas exempt des passions (I, f. 312b3 : *naṅ pa'i lam gyis khams gsum la 'dod chags daṅ bral ba ñan raṅ dgra bcom pa daṅ de'i cig šos phyi rol pa'i rnal 'byor pas saṅs rgyas nas yin te/ skye bo thams cad mthar bla na med pa yaṅ dag par rdzogs pa'i byaṅ chub tu mthar thug pa ste 'gro ba can yin te de'i phyir ro//)*. De son côté mKhas grub rje est d'accord pour dire qu'il ne saurait être question ici du Bodhisattva vu qu'il a déjà été enseigné que la *mārgajñatā* se produit dans le *cittotpāda ;* et il estime qu'il est fait allusion aux Śaikṣa parmi les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, le cas du *bāhya* ne se posant pas dans ce contexte *(rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 87b : ... *de las cig šos kyi rnal 'byor pa 'dod chags daṅ ma bral ba'i ñan raṅ slob pas kyaṅ saṅs rgyas ñid thob par bya ba'i phyir lam šes pa ñid bsgom par bya ba yin pas khyab pa yin no//* ... *cig šos kyi rnal 'byor pa byaṅ sems min te/ lam šes sems bskyed pa la skye bar bstan ma thag yin pas so// phyi rol pa la byed pa la 'brel ba gaṅ yaṅ med do//).*Dans son *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan* rGyal tshab rje n'a pas spécifié qui est ce *yogin* (f. 146a, *infra*, p. 219), mais dans son sous-commentaire Paṇ chen bSod nams grags pa parle des *bāhya* comme l'a fait Tsoṅ kha pa *(Phar phyin mtha' dpyod*, II, f. 6a : *ñan raṅ dgra bcom daṅ/ phyi rol pa rnams kyis saṅs rgyas thob pa'i phyir du lam šes bsgom dgos te/ ñan raṅ dgra bcom daṅ phyi rol pa la sogs pa'i sems can thams cad saṅs rgya ba'i phyir/ sems can yin na/ saṅs rgya bas khyab ste/).*

En ce qui concerne l'identité des personnes déterminées et celles qui sont l'objet de l'*anumodanā*, Tsoṅ kha pa et son école suivent l'explication de Haribhadra qui est explicite : ce sont les Mahāśrāvaka

sans pour autant s'accrocher aux *kleśa* proprement dits ; la *RGVV* fait état aussi de la prise de naissance intentionnelle (*saṃcintyabhavopapattiparigraha,* etc.) dans le *saṃsāra.* V. *infra*, p. 418.

Selon plusieurs écoles śrāvakayānistes le Bodhisattva peut renaître dans les mauvaises destinées. Voir dans le *Samayabhedoparacanacakra* de Vasumitra la thèse 1 des Caitīya, des Uttaraśaila et des Aparaśaila, et la thèse 20 des Mahāsāṃghika (apud A. Bareau, *JA* 1954, p. 240, 248) ; dans le *Nikāyabhedavibhaṅgavyākyāna* de Bhavya la thèse 9 des (Mahāsāṃghika-)Ekavyāvahārika (*JA* 1956, p. 174) ; et dans le *Nikāyabhedopadarśanasaṃgraha* de Vinītadeva la thèse 1 des Pūrvaśaila et des Aparaśaila (*JA* 1956, p. 196). Cf. la thèse des Andhaka rapportée et rejetée par le *Kathāvatthu* 23.3 ; cf. *AK* 6.24 (*infra*, p. 458) et 4.108c. — V. de La Vallée Poussin, Le Bodhisattva et les mauvaises destinées, Notes bouddhiques XIV, *Bull. de la classe des lettres* (*ARB*), 1929, p. 347-350 (avec Notes bouddhiques VIII, 1929, p. 221 et suiv.) ; E. Lamotte, Mañjuśrī, *TP* 48 (1960), p. 12.

qui ont obtenu le *samyaktvaniyāma* au niveau du *darśanamārga* du Śrāvaka ainsi que les Pratyekabuddha qui l'ont obtenu par leur *darśanamārga*[1].

Si les commentateurs de tendance mādhyamika sont d'accord pour considérer que la *vyāpti* se rapporte au fait que tous les êtres animés sans exception *(sarvasattva)* sont destinés à obtenir l'*anuttarasamyaksambodhi* du *buddha* après avoir cultivé la *mārgajñatā*, ils n'en ont pas moins glosé le terme de *vyāpti* de façons diverses. Bu ston fait allusion à des explications apparemment complémentaires quand il dit non seulement que la *vyāpti* se rapporte à la nécessité où se trouvent tous les *pudgala* des trois *yāna* de cultiver la *mārgajñatā* afin d'obtenir le *buddhatva* (*theg pa gsum ga'i gaṅ zag gis saṅs rgyas thob pa'i don du lam śes bsgom pas khyab pa*, f. 197a5 ; cf. f. 198a2 déjà cité), mais aussi qu'il y a *vyāpti* par le Mahāyāna *ultime (mthar thug theg chen gyis khyab pa*, f. 197b1 ; cf. f. 198a3 : *skye bo thams cad mthar thug bla med rdzogs pa'i byaṅ chub kyi mthar thug par 'gro ba can yin)* et, enfin, par le *buddhagotra* (f. 199a6, commentaire de la stance de Nāgārjuna sur les Ārya-Śrāvaka citée dans *AAĀ* 2.1). Cette définition multiple de la *vyāpti* semble bien remonter à Haribhadra, qui relie la *vyāpti* à la *bhāvanā* de la *mārgajñatā* mais relève en outre l'explication des *nānānayavādin* selon laquelle elle se rapporte aux personnes possédant le *buddhagotra (vyāptyartho buddhagotrakān adhikṛtya)*. — Selon la formule adoptée par Ña dbon, la *vyāpti* ne se rapporte pas aux seuls *buddhagotraka*, mais il y a compénétration par le *gotra* fonctionnant comme une condition causale (*hetupratyaya: rgyu'i rkyen rigs kyis khyab pa*, II, f. 1b4) ; et Ña dbon précise que la *vyāpti* se rapporte à la pénétration par le *gotra* naturel de *buddha (saṅs rgyas kyi raṅ bžin rigs)* si l'on admet que le *saṃsāra* prend fin, mais qu'elle se rapporte à la *mārgajñatā* si l'on considère que le *saṃsāra* n'a pas de terme[2]. Il ajoute que selon Ratnakīrti la *vyāpti* concerne au contraire le *cittotpāda*, qui est le support de la *mārgajñatā;* et il fait remarquer aussi que tel pourrait être l'avis d'Ārya-Vimuktisena lui-même (II, f. 6b2 : *mdor na khyab pa'i don ni* [*'khor ba la*] *mtha' med ltar na'aṅ saṅs rgyas kyi raṅ bžin rigs kyis khyab*/ /*'khor ba la*/ *mtha' yod ltar na lam śes bsgoms pas sam rad kir ni byaṅ chub tu sems bskyed pas 'di* (∾*ārya'i dgoṅs par ruṅ)* *rnams thams cad la khyab pa'o žes pa ltar gzuṅ ṅo)*[3].

(1) *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 311a5-6 (cité *supra*, p. 200 n. 2). Plus loin TSOṄ KHA PA précise que les pronoms *teṣām* et *te* dans les phrases *teṣām apy anumode* et *sacet te 'pi* se rapportent aux *avakrānta*, d'où il s'ensuit qu'on ne peut pas soutenir (comme l'ont fait RATNAKĪRTI et RATNĀKARAŚĀNTI) que les *avakrānta* sont les *śamaikāyana* alors que les personnes auxquelles ces pronoms se rapportent sont les Śrāvaka qui se tournent vers la *bodhi* (I, f. 318a4, cité *supra*).

(2) *Ña ṭik*, II, f. 6b (traduit plus loin).

(3) V. *infra*, p. 213. — En effet, sous la rubrique du *viṣayapratiniyama* ĀRYA-VIMUKTISENA limite la *mārgajñatā* aux seuls Bodhisattva sans faire allusion, sous la rubrique de la *vyāpti*, aux Śrāvaka, etc. Il diffère ainsi de HARIBHADRA et des commentateurs tibétains qui suivent celui-ci ; ces derniers interprètent la phrase de HARIBHADRA comme embrassant les Śrāvaka, etc., qui sont *vītarāga*, aussi bien que les *yogin* qui en diffèrent.

Tsoṅ kha pa enseigne que la *vyāpti* concerne la *bhāvanā* de la *mārgajñatā;* et en se référant apparemment à la définition fournie par Ña dbon et d'autres il observe que pour Haribhadra il ne s'agit pas de la *vyāpti* du *gotra* en tant que condition causale *(Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 81b : *skye ba'i yul gnas skabs ṅes pa sems bskyed daṅ ldan pa/ mthar thug ma ṅes pa kun kyaṅ lam šes sgom pas khyab pa/ 'khor ba mi 'dor ba'i raṅ bžin gžan 'khor du sdud sogs kyi byed las rnams so/ /'dir rgyu'i rkyen rigs kyis khyab pa žes gsuṅ ba ni slob dpon 'di yi dgoṅs par ma son no//)*. Plus loin il précise que la *vyāpti* par la *bhāvanā* vaut pour tous les trois *gotra* (I, 311b1 : *mthar rigs can gsum gas lam šes sgom pas khyab pa)*, et il repousse ainsi la définition des *nānānayavādin* qui ont posé un lien avec les seuls *buddhagotraka* (cf. I, f. 316b3). Tsoṅ kha pa ajoute d'ailleurs que si l'on enseigne que certains êtres n'ont pu produire le *bodhicitta avant*, cela implique qu'on enseigne qu'ils le produisent effectivement (I, 311b2 : *'di sṅar mi nus par bstan pa des kyaṅ sems bskyed par bstan pas khyab pa'o)*. mKhas grub rje suit Tsoṅ kha pa en rattachement la *vyāpti* seulement à la *bhāvanā* (f. 87b2) ; et Roṅ ston a de son côté fourni la même explication[1]. Mais dans son *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, rGyal tshab rje retient aussi la notion de la *vyāpti* par le *gotra* (f. 146a : *rigs kyis khyab pa; infra*, p. 219). Il est suivi par 'Jam dbyaṅs bžad pa et l'école de sGo maṅ[2].

Ces deux interprétations parallèles du terme *vyāpti* semblent reposer sur deux acceptions du mot attestées ailleurs. En effet, la *vyāpti* de la *bhāvanā* de la *mārgajñatā* est une « compénétration » consistant en une relation étroite qui rappelle la notion de la concomitance invariable ou de l'implication *(vyāpti)* logique ; c'est d'ailleurs cette valeur du terme qui a été retenue par Paṇ chen bSod nams grags pa quand il dit que les Bhagavat-Śrāvaka et Pratyekabuddha et les *bāhya* doivent cultiver la *mārgajñatā* afin d'obtenir le *buddhatva*, car tous les *sattva*, y compris les Bhagavat-Śrāvaka et Pratyekabuddha et les *bāhya*, s'Éveillent puisque le fait d'être un *sattva implique* l'Éveil (*sems can yin na/ saṅs rgya bas khyab ste/; Phar phyin mtha' dpyod*, II, f. 6a4, cité *supra*, p. 202). D'autre part, la notion de la *vyāpti* du *gotra* semble tirer son inspiration de la théorie exposée dans le *RGV* (1.28), ou d'une théorie étroitement apparentée, car il y est dit que tous les êtres sont *tathāgatagarbha* (ou qu'ils possèdent le *tathāgatagarbha*) en raison du *gotra* et aussi d'une autre sorte de compénétration, le *(pari)spharaṇa* ou rayonnement du *sambuddhakāya* (ou du *dharmakāya;* voir ci-dessous).

Si multiples que soient les explications fournies par les commentateurs, et en dépit de certaines divergences dans les détails, il ressort de l'examen précédent des commentaires que la *vyāpti* se rapporte à l'habilitation à cultiver la *mārgajñatā*, qui a pour support le *cittotpāda*

(1) *Roṅ ṭīk*, f. 123b3.

(2) 'Jam dbyaṅs bžad pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, II, f. 4b-5a et 5b1-3 ; *Don bdun cu'i mtha' dpyod*, f. 6a (*infra*, p. 218).

et conduit à la réalisation de la *sarvākārajñatā ;* selon les Mādhyamika tous les *sattva* sans exception possèdent cette capacité, et par conséquent le Véhicule est en dernière analyse unique *(ekayāna)*. Le passage du chapitre II de l'*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* qui a fourni le point de départ de toute cette discussion ne se réfère donc qu'à une incapacité temporaire due au fait que certains disciples se sont fixés temporairement dans une autre voie[1] ; et c'est ainsi qu'on conclut que le *viṣayapratiniyama* n'exclut pas la *vyāpti* interprétée de la façon indiquée ci-dessus[2].

LE PROBLÈME DE LA FIN DU *saṃsāra*

Si l'on admet que tous les êtres animés sont assurés d'atteindre l'Éveil suprême par la voie de l'*ekayāna*, la question se pose de savoir si le cycle des existences *(saṃsāra)* prendra donc fin[3] ; ce point soulève des difficultés d'autant plus épineuses que le Buddha s'est lui même abstenu de répondre à la question de savoir si le monde *(loka)* a une fin ou non en faisant valoir que c'est une chose inexplicitée *(avyākṛtavastu)*.

Dans la section de l'*AAĀ* qui vient d'être examinée Haribhadra ne mentionne pas ce problème, mais dans son commentaire du vers 4.23 de l'*AA* il y fait allusion en les termes suivants. « Certains soutiennent que, malgré le *buddhavaṃśa* qui est sans commencement et bien que des êtres animés innombrables aient l'Éveil, les êtres du cycle des existences *(saṃsārin)* ne s'épuisent pas puisqu'ils sont sans fin, à l'instar de l'*ākāśa ;* en effet, l'espace vide n'est pas épuisé en dépit du fait que les montagnes, etc., donnent lieu à des obstructions multiples. Mais d'autres disent au contraire que les [choses] — dont on sait qu'elles ont pour qualité de diminuer lorsque [leur] *dharma* contrecarrant est présent — ont pour qualité d'être susceptibles de diminuer à l'extrême lorsque leur contrecarrant est très fort, à l'instar de l'impureté dans l'or *(kanakamala)*. Ainsi il y a destruction *(uccheda)* des êtres dans le cycle des existences en vertu de la raison

(1) Cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 197a6, 199b1 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 317a6.

(2) Voir *AAĀ*, commentaire sur la stance de NĀGĀRJUNA, et *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 316b, où est mentionnée la discussion entre les Vijñānavadin et les Mādhyamika sur la question de savoir si le *viṣayapratiniyama* est *nītārtha* ou *neyārtha*.

(3) Cf. *Mahāvastu*, I, p. 126 ; LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa*, 9, p. 267-268 ; H. von GLASENAPP, Nachwort à H. OLDENBERG, *Buddha*[13], p. 445.

Le *saṃsāra* est souvent qualifié dans les écritures d'*anavarāgra* (par exemple dans le Sūtra cité par *RGVV* 1.48, p. 40.17, *infra*, p. 268 n. 1). Ce terme, qui est traduit en tibétain par *thog ma daṅ tha ma med pa*, répond au mot pāli *anamatagga* (voir le *Critical Pāli Dictionary*, ainsi que F. EDGERTON, *BHSD* s. u., et P. V. BAPAT, *ABORI* 35 [1954], p. 234-235) ; mais il est généralement interprété comme signifiant « sans commencement et sans fin » (cf. par exemple *MMK* 11.1 ; voir pourtant la *Prasannapadā* ad locum, qui parle d'abord seulement de l'absence de la *pūrvā koṭiḥ* [p. 218.6].). L'obscurité qui entoure ainsi les mots *anavarāgra : anamatagga*, l'épithète canonique du *saṃsāra*, ne permet donc

analytique *(svabhāvahetu)*[1] établissant que les *saṃsārin* ont pour qualité de diminuer par suite de la réalisation du contrecarrant ayant pour caractère l'Insubstantialité *(nairātmya)*, etc. » *(yady apy anādir buddhavaṃśaḥ pratibuddhotpāde câsaṃkhyeyasattvaparinirvāṇaṃ tathâpi saṃsāriṇāṃ parikṣayo nâsti anantatvād ākāśavat/ na hi parvatādyanekāvaraṇasambhave 'pi nabhasaḥ parikṣayo 'stîty eke/ ye pratipakṣadharmasaṃnidhāv apacayadharmāṇo dṛṣṭās te pratipakṣātyantasamṛddhau sambhavadatyantāpacayadharmāṇo yathā kanakamalādayaḥ/ nairātmyādilakṣaṇapratipakṣasammukhībhāvenâpacayadharmāṇaḥ saṃsāriṇa iti svabhāvahetubalāt saṃsāriṇām uccheda ity apare)*[2].

Les deux thèses opposées sont remarquables si ce n'est que par leur terminologie. En effet, on a parlé dans la première non pas du *gotra* mais du *buddhavaṃśa* (encore que le *prakṛtisthagotra* et le *samudānītagotra* soient mentionnés un peu plus loin dans un contexte différent, p. 579) ; l'emploi de ce terme est peut-être caractéristique surtout d'un état plus ancien de la doctrine de la Lignée de *buddha*. D'autre part, l'allusion à la destruction *(uccheda)* des *saṃsārin* est très remarquable étant donné que l'emploi de ce terme soulève inévitablement des objections vu que toute doctrine qui s'y appuie risque de verser dans l'extrême nihiliste *(ucchedānta)*. Ces traits font donc penser que les deux thèses répondent à un état doctrinal plus primitif qui a été ensuite dépassé par les théories que nous avons étudiées ; et il semble que Haribhadra n'admette ni l'une ni l'autre. C'est vraisemblablement la deuxième qui, sous une forme modifiée, serait la plus acceptable au point de vue de la théorie qui nous occupe ici, l'exemple des impuretés dans l'or *(kanakamala)* étant d'ailleurs devenu classique dans la doctrine du *gotra* et du *tathāgatagarbha* pour illustrer la connexion purement adventice *(āgantuka)* entre les impuretés ou *kleśa* et la *dharmatā* naturellement pure du *citta*.

Dans leurs discussions concernant l'Éveil universel et l'*ekayāna* les commentateurs tibétains de la Prajñāpāramitā ont cherché à tirer au clair quelques-uns des problèmes attachés à la question de savoir si le *saṃsāra* prend fin, et il sera par conséquent utile de reproduire ici quelques passages où Bu ston, Ña dbon, et Tsoṅ kha pa ont traité de cette question.

pas de dire si ce dernier a été généralement considéré comme étant sans fin aussi bien que sans commencement.

Sur la doctrine du *RGV* voir aussi ci-dessous, p. 263 n. 3.

(1) Le *svabhāvahetu*, qui est une « raison analytique », s'oppose au *kāryahetu* ou « raison synthétique » ; v. *Hetubindu* et *Nyāyabindu* 2.16 et suiv. ; 3.9 et suiv. ; 3.21-25. Cf. Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, I, p. 250-251 ; II, p. 127 n. 1 ; A. Kunst, *Probleme der buddhistischen Logik* (Cracovie, 1939), Index, *s. u.*. — Pour un autre exemple du *svabhāvahetu*, v. *AAĀ* 2.1 (p. 133).

(2) *AAĀ*, p. 575. — L'*AA* fait état en outre de l'absence d'augmentation et de diminution dans la Réalité (v. 4.25 et 5.21 et *RGV* 1.154) ; v. *infra*, p. 313, 331 et suiv.

Le *Luṅ gi sñe ma* de Bu ston

En ce qui concerne l'absence d'origine du cycle des existences, Bu ston rappelle l'argument avancé par Abhayākaragupta selon lequel il est impossible de supposer que le *saṃsāra* a un commencement parce qu'il se produirait alors *ex nihilo* et il y aurait donc des êtres nés sans cause *(sṅar med pa'i sems can: apūrvasattva)*[1]. Or il est évident qu'une pareille notion va à l'encontre de la doctrine bouddhique, qui se fonde sur le principe de la causalité. Abhayākaragupta a d'autre part fait remarquer que le *saṃsāra* prend forcément fin lorsque les causes auxquelles il doit son existence s'épuisent du fait de rencontrer leurs contrecarrants *(pratipakṣa)*. Et Bu ston fait observer de son côté que la cause *(hetu)* de la fin du *saṃsāra* est le *prakṛtisthagotra*, la condition *(pratyaya)* de sa fin étant le fait que chaque *buddha* et chaque *bodhisattva* retranche des êtres innombrables à la douleur *(mya ṅan: duḥkha)* en leur faisant obtenir le *nirvāṇa* (f. 198b3). Cette doctrine s'appuie d'ailleurs sur la stance scripturaire citée dans la *RGVV (*1.41*)* où il est dit que l'existence, qui est sans commencement, prend fin *(anādibhūto 'pi hi câvasānikaḥ)*[2].

Bu ston mentionne ensuite la doctrine opposée selon laquelle le *saṃsāra* ne prend pas fin, et il renvoie au passage déjà cité de l'*AAĀ* faisant état de la thèse qui compare le *saṃsāra* infini à l'espace *(ākāśa)* non obstrué par les montagnes. On peut penser que cela veut dire que l'Éveil ne s'obtient pas dans certains cas malgré l'existence du *gotra* de *buddha* puisque son obtention dépend de la cultivation *(bhāvanā)* du contrecarrant *(pratipakṣa)*, et que cette condition n'est pas réalisée dans tous les cas ; ainsi il semblerait que l'absence d'une fin ne doive pas s'expliquer ici par le fait que le nombre des *sattva* soit illimité, mais par le fait que certains d'entre eux ne cultivent pas les contrecarrants indispensables (f. 198b-199a). En faveur de cette thèse on a pu alléguer aussi le fait que si le *saṃsāra* avait une fin l'action du *buddha* serait interrompue *(rgyun chad pa)*, car un jour il n'y aurait plus d'être animé bénéficiant de son action salvifique (*don bya yul*, f. 199a2)[3]. En conséquence, suivant cette manière de voir, les allusions scripturaires à une fin se rapporteraient à l'éveil du *gotra* dans des cas particuliers *(bye brags rigs sad pa la dgoṅs pa)*; mais puisque les *sattva* sont infinis *(mtha' yas pa)* il n'y a vraiment pas de fin du *saṃsāra*, encore que chaque *buddha* mûrisse des *sattva* infiniment nombreux (f. 199a1-3). D'autre part, dans cette hypothèse,

(1) Sur l'*apūrvasattva* cf. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa* 3, p. 10 ; *Siddhi*, p. 808-809 ; Notes bouddhiques IX, *Bull. de la classe des lettres* (ARB), 1929, p. 323. — Les Mahīśāsaka ont au contraire admis l'existence d'êtres qui commencent.

(2) V. *infra*, p. 209, et *supra*, p. 158.

(3) Cf. LA VALLÉE POUSSIN, Notes bouddhiques IX, p. 322. Cet argument a été réfuté par MKHAS GRUB RJE *(rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 89a-b, cité *infra*, p. 216 n. 5).

la référence à la ressemblance de l'action du *buddha* avec l'*ākāśa* infini signifierait que cette action compénètre les *sattva*, de même que la parole de *buddha* est elle aussi compénétrante.

Comme le fait remarquer Bu ston, dans la première hypothèse l'expression « tous les êtres » *(skye bo thams cad = sarvo janaḥ)* désigne tous les êtres animés sans exception *(sarvasattva)*, tandis que, dans la seconde, elle se rapporterait aux seuls Saints *('phags pa'i skye bo = āryajana)*. Mais après avoir renvoyé au texte portant sur l'élimination de l'*akliṣṭatamas* (= *akliṣṭājñāna*) cité par Haribhadra, Bu ston conclut son exposé en affirmant que la *vyāpti* est la compénétration par le *gotra* de *buddha* ; et selon lui le passage du *Saṃdhinirmocanasūtra* (§ 7.14) faisant état de Śrāvaka qui ne cherchent que la tranquillité *(śamaikāyana)* se rapporte uniquement au fait qu'ils n'obtiendront pas l'Éveil pendant une certaine période (f. 199a-b).

En somme, selon Bu ston, la mention des trois *yāna* est intentionnelle *(ābhiprāyika)* ; sa fondation intentionnelle *(dgoṅs gži)* concerne le fait que la fixation du *śrāvakagotra* est certaine seulement pour un certain temps *(dus re žig ñan thos kyi rigs su ṅes pa: tāvatkāla)*, et son motif *(prayojana)* vise à contrecarrer la peur des enfantins *(bāla)*. Bu ston précise enfin qu'il suit la doctrine exposée par Ārya-Vimuktisena dans sa *Vṛtti* (f. 199b4)[1].

Le *Yid kyi mun sel* de Ña dbon (II, f. 3b-6b)

f. 3b1 Il existe deux opinions touchant la question de l'existence et de l'absence d'un terme final *(mtha' = anta)* au cycle des existences *(saṃsāra)*.

A) Dans le *Munimatālaṃkāra* il a été expliqué que le *saṃsāra* n'a pas de commencement *(thog ma = ādi)*, car un être animé sans antécédent *(sṅar med pa: apūrvasattva)* ne naît point puisqu'il serait sans cause s'il avait un commencement. Or, étant donné que la naissance dépend d'une cause, il est exact de dire que la fin *(tha ma)* résulte de l'épuisement *(zad pa: kṣaya)* de la cause, comme dans le cas de la pousse résultant de l'épuisement du germe *(bīja)* ; car en vertu des naissances différentes de *buddha*'s *(saṅs rgyas 'byuṅ ba so so)* des êtres animés innombrables sont affranchis de la douleur *(duḥkha)*. Lorsqu'un sujet *(chos can, dharmin)* rencontre son contrecarrant *(pratipakṣa)* il diminue (ce qui a été expliqué dans l'*AAĀ* au sujet du *viśeṣalakṣaṇa* [*AA* 4.23-26][2]), et quand le facteur contrecarrant a beaucoup augmenté la chose *(chos, dharma)* peut être entièrement réduite, comme l'impureté dans l'or ; aussi, quand le *saṃsāra* rencontre le facteur contrecarrant *(gñen po'i phyogs la mṅon*

(1) Cf. *Luṅ gi sñe ma* (f. 154-155) et *Ña ṭīk*, I, f. 243a (cité *supra*, p. 150).

(2) Les notes imprimées en petits caractères dans l'édition du *Yid kyi mun sel* imprimée à bKra šis 'khyil ont été mises entre parenthèses dans notre traduction.

du phyogs pa yod na) ayant pour caractéristique l'Insubstantialité *(nairātmya)* etc., il a pour qualité de diminuer. Suivant ce critère le *saṃsāra* est interrompu *(rgyun chad pa yod do)*[1].

« Tous ces êtres vivants s'Éveilleront » (dit le *Samādhirājasūtra*) (et dans les commentaires du *Sūtrasamuccaya* et de Dharmamitra ainsi que dans le *Madhyamakāloka* il a été expliqué que ce texte scripturaire se rapporte à tous les êtres animés ; Bu ston Rin po che et Zla 'od gžon nu sont donc en erreur quand ils expliquent qu'il est question d'un *sattva* [?] [*khạd naṅ gi sems can la 'grel pas bšad gsuṅ ba 'aṅ nor ro*])[2].

Au début du *Munimatālaṃkāra* il a été dit que tous les êtres animés ne sont certainement pas exclus de la « participation » (: *bhavyatā = ruṅ ba ñid*) à l'élimination des deux obscurations f. 4a *(ṅes par sems can thams cad sgrib pa gñis spoṅ ba'i skal pa las ma 'das pa kho nar yod do)*. (« Comme les impuretés sont adventices *(āgantuka)* et en raison de la luminosité naturelle du *citta*, la possibilité de la bouddhaté *(saṅs rgyas ñid ruṅ ba)* existe en fait chez tous les êtres vivants » ; « quand les Sūtra enseignent que tous les êtres animés possèdent le *tathāgatagarbha*, ils enseignent par là que tous ont la possibilité de comprendre le plan *(pada)* de la *bodhi* suprême » *(sems can thams cad de pa'i sñiṅ po can žes pa 'dis thams cad bla med byaṅ chub kyi go 'phaṅ rtogs par ruṅ ba ñid du bstan žes)*. C'est ce qui est dit dans le *Munimatālaṃkāra.)*

Dans le commentaire du *RGV* (1.41) il est dit : « En raison de l'existence du *gotra* naturellement très pur *(prakṛtiviśuddhagotra-sambhava)* il ne peut exister une personne qui ne sera jamais purifiée ; par conséquent, en se référant intentionnellement à la possibilité *(ruṅ ba ñid = bhavyatā)* de la purification chez tous les êtres animés Bhagavat a déclaré

> Sans commencement mais avec une fin — ce qui a pour qualité *(chos can)* d'être permanent et pur par nature
> N'est pas vu, obscurci extérieurement qu'il est par une enveloppe sans commencement, à l'instar d'une image en or qui est enveloppée »[3].

(Si l'on a parlé d'un *icchantika* ayant pour qualité de n'être jamais parinirvāṇé (*gtan yoṅs su mya ṅan las mi 'da' ba'i chos can: atyantā-parinirvāṇadharman* [cf. *MSABh* 3.11]), c'est que la haine du *dharma* du Mahāyāna est la cause de l'état d'*icchantika (log sred can ñid kyi rgyu)*, et Bhagavat a donc parlé en se référant intentionnellement à un autre temps *(dus gžan la dgoṅs nas: kālāntarābhiprāya)* afin d'écarter la haine du *dharma* du Mahāyāna[4]. »

B) Certains estiment que le *saṃsāra* n'a pas de terme. Et au sujet

(1) Ceci est une paraphrase d'*AAĀ* 4.23 (p. 575-576).

(2) L'autorité pour cette affirmation ainsi que le sens du mot abrégé *khạd* me sont inconnus.

(3) V. *supra*, p. 158 n. 3.

(4) Cf. l'explication fournie par Ña dbon (*Ña ṭīk*, I, f. 243b) selon laquelle le vers 3.11 du *MSA* fait allusion au manque du *paripuṣṭagotra*.

des *viśeṣalakṣaṇa* [du Chemin du *bodhisattva*] l'*AAĀ* [4.23-26] dit : « Alors que les êtres animés innombrables sont parinirvāṇés si le
f. 4b *buddhavaṃśa (saṅs rgyas kyi rigs)* est sans origine et quand chaque *buddha* apparaît, comme le *saṃsāra ('khor ba)*[1] n'est pas épuisé *(zad pa = parikṣaya)* parce qu'il est infini, il est pareil à l'*ākāśa;* de même, en dépit de l'existence de beaucoup d'obstructions *(āvaraṇa)* constituées par les montagnes, etc., l'*ākāśa* n'est pas épuisé ».

Pour ce qui est de l'institution systématique qui admet que le *saṃsāra* a un terme, elle est conforme au syllogisme *(prayoga)* déjà mentionné d'Abhayākaragupta[2]. Si le *saṃsāra* a un terme, l'action *('phrin las: kāritra)* du *buddha* pourra être interrompue *(rgyun chad pa srid par 'gyur ro) ;* si l'on a parlé d'un terme, c'est qu'on s'est référé intentionnellement à certains cas particuliers *(bye brag 'ga' la dgoṅs pa).* Alors qu'il est vrai que chaque *buddha* délivre des êtres animés innombrables[3], la naissance d'un *buddha* est aussi rare que celle d'une fleur d'*udumbara.* Le *saṃsāra* ne saurait donc être épuisé *(zad mi nus so).*

Dans le commentaire du *Sūtrasamuccaya* il est dit que s'il n'y a ni diminution ni remplissage c'est que le *sattvadhātu* ne s'épuise pas, le non-épuisement ayant été posé par rapport à l'universel *(spyi'i dbaṅ du).* Mais par rapport au particulier il y a épuisement par la délivrance *(so so'i dbaṅ du byas nas grol ba'i phyir zad pa kho na'o).* — Objection : L'universel n'embrasse-t-il pas le particulier, et comment se fait-il qu'il n'y ait pas [délivrance] universelle en vertu de la délivrance particulière *(spyi ni so so ba 'dus pa min nam/ so sor grol ba ñid kyis spyir ci ltar mi grol)?* Ce qui diminue sans augmenter a en fait pour qualité de s'épuiser, à l'instar du tas de blé! — [Réponse:] Non pas ! L'exemple n'est pas pareil en raison de l'infinité *(ris su chad pa med pa) ;* il est vrai que ce qui a une limite ultime *(pha mtha')* diminue ; mais comme le *sattvadhātu* n'a pas de limite ultime puisqu'il est pareil à l'*ākāśa*, comment pourrait-il diminuer ? Telle est l'opinion de Ratnākaraśānti.

Pour ce qui est de ces deux opinions[4], il convient de dire que, en général *(spyir)*, il n'y a pas de terme, et que pour certains cas particuliers il y a un terme. Car « cet appareil trompeur de l'ignorance *(avidyā: ma rig 'khrul 'khor)* ne s'épuise ni n'augmente»,
f. 5a comme le dit la *Prajñāpāramitāratnaguṇasaṃcayagāthā*[5]*;* et la base

(1) L'original sanskrit porte *saṃsārin* au lieu de *saṃsāra* (*supra*, p. 206).

(2) V. *supra*, f. 3b2.

(3) Cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 198b (*supra*, p. 207).

(4) V. *Luṅ gi sñe ma*, f. 199a4 ; selon une thèse, tous les *sattva* obtiendront la bouddhaté, alors que selon l'autre seulement les *ārya* l'obtiendront.

(5) *Prajñāpāramitāratnaguṇasaṃcayagāthā* 28.5 :

yāvanta sattva mṛdumadhyamukṛṣṭa loke
sarve avidyaprabhavā sugatena uktāḥ/
sāmagripratyayu pravartati duḥkhayantro
na ca yantra kṣīyati avidya na câpi vṛddhiḥ//

La version tibétaine est la suivante :

Vide[1] sans commencement et sans terme qu'on nomme le *saṃsāra*, etc., est infini *(thog ma dan mtha' ma med pa'i stoṅ gži 'khor ba la bšad pa la sogs pa mtha' yas so)*. Nonobstant la délivrance d'[êtres] nombreux, le *saṃsāra* ne diminue pas — de même que, quand on disperse l'eau de l'océan avec la pointe d'un brin d'herbe ou qu'on arpente l'espace vide *(ākāśa)* avec un étalon, ils ne diminuent pas.

Objection : Au cas où ceux qui ont le *paripuṣṭagotra* obtiendront l'Éveil, cela ne s'oppose-t-il pas à la déclaration du *Saṃdhinirmocanasūtra* (chapitre VII) selon laquelle même tous les *buddha* munis de l'énergie ne sauraient faire obtenir à l'individu du *śrāvakagotra* qui ne cherche que la tranquillité *(śamaikāyana)* l'*anuttarasamyaksambodhi*, et le placer sur le trône de la *bodhi?*[2] — [Réponse :] Ce texte se rapporte intentionnellement à un certain temps *(re žig la dgoṅs pa: tāvatkāla)*, mais enfin on sera Éveillé ; et dans le *Laṅkāvatārasūtra* il est dit : O Mahāmati, les gens du Véhicule des Śrāvaka ne sont pas délivrés par le Véhicule des Śrāvaka, mais ils ont pour Terme le Mahāyāna *(mahāyānaparyavasānika)*.

Dans le *Bodhicittavivaraṇa* [d'Ārya-Nāgārjuna] il est dit : « Après avoir obtenu l'Éveil double (le *sopadhi*[*śeṣa*] et le *nirupadhi*[*śeṣa*]) les personnes dont les esprits craignent l'existence se réjouissent de l'épuisement de leur durée de vie et ont l'idée qu'elles ont obtenu le *nirvāṇa*. Or elles n'ont pas le *nirvāṇa;* mais elles ne renaissent pas dans le plan des trois existences, et elles demeurent dans l'Élément f. 5b
sans impureté *(zag med dbyiṅs)*. Puis elles sont incitées par les *buddha* à éliminer l'ignorance non souillée *(mi šes ñon moṅs min);* et après avoir accumulé les Équipements de l'Éveil elles deviendront des Guides du monde ».[3] — « Éveil double » *(bodhidvaya)*, c'est-à-dire celui du Śrāvaka et celui du Pratyekabuddha.

En somme,[4] le Śrāvaka ou le Pratyekabuddha ayant obtenu la condition d'Arhat a un esprit qui craint l'existence puisqu'il est démuni de la *prajñā* et de la compassion *(karuṇā)*, et l'épuisement de sa durée de vie produite par la force d'une impulsion antérieure *(sṅon gyi 'phen pa'i šugs kyis 'phaṅs pa'i tshe)* n'est vraiment pas le *nirvāṇa;* ils sont pourtant en dehors de la naissance dans le triple plan *(tridhātu)*, ce qui se nomme le *nirvāṇa* pareil à l'extinction d'une

sems can tha ma 'briṅ daṅ mchog gyur ji sñed pa//
de kun ma rig las byuṅ bde bar gšegs pas gsuṅs//
rkyen rnams tshogs nas sdug bsṅal 'khrul 'khor rab tu 'byuṅ//
ma rig 'khrul 'khor de ni zad med 'phel ba med//

(1) V. *infra*, p. 214.

(2) *Saṃdhinirmocanasūtra* § 7. 14-15 (*supra*, p. 74). Cf. *Luṅ gi sñe ma,* f. 199a7

(3) V. *supra,* p. 194.

(4) Ña dbon paraphrase ici l'*AAĀ* 2.1 (p. 133) : *mahāśrāvakās tu sopadhinirupadhisaṃjñakaṃ bodhidvayaṃ labdhvā bhavād urukaruṇāprajñāvaikalyenottrastamānasāḥ pūrvāvedhākṣiptāyuḥsaṃskāraparikṣayān nirvāṇāsaṃbhave 'pi pradīpanirvāṇaprakhyanirvāṇasaṃjñino vyativṛttatraidhātukajanmānaś cyuticittānantaraṃ pariśuddheṣu buddhakṣetreṣu anāsrave dhātau samāhitā eva padmapuṭeṣu jāyante/ tatas te 'mitābhādisam-*

flamme *(mar me ši ba ltar myaṅ 'das kyi miṅ can khams gsum gyi skye ba las 'das nas)*; ils sont alors comme recueillis *(samāhita)*[1] dans l'Élément sans impureté, dans un Champ pur après la pensée de « transfert » mortel *('chi 'pho ba'i sems: cyuticitta)*, et ils naissent dans des calices de lotus *(padmapuṭa)*. Ensuite, lorsque les rayons lumineux émis par Amitābha et les autres les ont réveillés pour leur faire abandonner le *jñeyāvaraṇa*[2], ils se lèvent et voient alors la puissance supramondaine des *buddha* et des *bodhisattva;* et après qu'ils auront produit le *bodhicitta*, tout en étant sur le plan de la délivrance *(thar pa'i skabs su yaṅ)* (comme Śāriputra et les autres) ils entreront dans le *saṃsāra* en se rendant par exemple dans les enfers, etc., par une naissance d'artifice *(sprul pa'i skye ba)* (en obtenant par exemple l'état d'un Arhat : *dgra bcom thob pa*) (cf. le *Sūtrālaṃkāra*)[3] ; et ce faisant, ils accumulent l'Équipement et deviendront Éveillés. Voilà ce que certifie l'*AAĀ*, et aussi le *LAS*, etc.

Dans le *Bodhicittavivaraṇa* il est dit[4] : « Tant qu'on n'a pas été incité par le *buddha*, le véritable *jñānakāya* s'évanouira dans l'enivrement du *samādhi;* après y avoir été incité, on s'adonne au bien d'autrui sous des formes diverses. Après avoir accumulé les Équipements de mérite et de Gnose, on obtient la *buddhabodhi* » :

ji srid saṅs rgyas kyis ma bskul/ /de srid ye šes lus dṅos can//
tiṅ 'dzin myos pas brgyal bar 'gyur/ /bskul nas sna tshogs gzugs kyis ni//
sems can don la chags gyur ciṅ/ /bsod nams ye šes tshogs bsags nas//
f. 6a *saṅs rgyas byaṅ chub thob par 'gyur//*

A l'objection consistant à dire que cela s'oppose au système des trois *yāna* nous répondons que le système du *triyāna* est intentionnel au point de vue ultime *(mthar thug gi dbaṅ du byas nas dgoṅs pa can)*; la fondation de l'intention *(dgoṅs gži)* se rapporte intentionnellement au fait que, sur le plan conditionnel *(gnas skabs su)*, il existe un Chemin *(mārga)* pour les trois [catégories d'individus aux] facultés par nature faibles *(mṛdu)*, moyennes *(madhya)* et aiguës *(tīkṣṇa)*; et la déclaration a pour motif *(prayojana)* le délassement temporaire et le repos. Mais cela n'est pas le sens certain *(nītārtha)* ultime et réel *(lākṣaṇika)*[5]. C'est ce qui résulte de la méthode du Madhyamaka.

Dans le *Laṅkāvatārasūtra* il est dit : « Lors de la métamorphose de la Pensée trois *yāna* sont certainement enseignés : il n'y en a pas d'autre. Afin d'attirer les enfantins *(bāla)*, j'ai parlé de *yāna*

buddhabhāskarakarair akliṣṭatamohānaye prabodhitā bodhicittam utpādya muktyavasthāyāṃ narakādicārikām iva gatiṃ gacchantaḥ kramena bodhisambhāraṃ sambhṛtya lokaguravo bhavantīty āgamān niścitam iti/ punarbhavakleśakāraṇanivṛttyā traidhātukotpattikāryaṃ nivartate/ na tv anāsravadhātūtpattir iti kathaṃ virodhaḥ/ tasmāt sarvasmin yāne sarvathaikamahāyānasamavasaraṇadeśanaiva nyāyyā lakṣyate/

(1) Le tibétain porte *mñam par bžag bžin par* pour *samāhitā eva.*

(2) Le tibétain porte *šes sgrib spaṅ ba* pour *akliṣṭatamohāni.*

(3) *MSA* 4.22 et suiv.

(4) *Bodhicittavivaraṇa* [mDo 'grel, gi, f. 225b ~] rGyud 'grel, gi, f. 47a.

(5) V. *Luṅ gi sñe ma*, f. 199b4.

différents[1] ». Dans le *Saddharmapuṇḍarīka* il est dit : « Le grand Sage *(ṛṣi)* a enseigné trois *yāna*, expert qu'il est dans les moyens salvifiques *(upāya)* des Guides ; le *yāna* est unique, il n'y en a pas deux, et trois ont été enseignés en vue du repos. »[2] Dans le *Śrīmālāsūtra* il est dit : « Le triple *yāna* est compris en entier dans le *yāna* unique ; en comprenant le *yāna* unique on comprend l'*anuttarasamyaksambodhi* » *(theg pa gsum po thams cad kyaṅ theg pa gcig kho naṣ graṅs su 'gro ste/ theg pa gcig khoṅ du chud pas bla med yaṅ dag byaṅ chub khoṅ du chud do//)*[3]. Dans le *Bodhicittavivaraṇa* (de Nāgārjuna) il est dit : « Comme les deux *yāna* débouchent dans le Mahāyāna, cette [doctrine qui admet plusieurs *yāna*] sert [simplement] à reposer des fatigues du chemin de l'existence, et elle n'est pas réelle » :

theg pa gñis po dag kyaṅ ni/ /theg pa chen pos 'byuṅ bas na// f. 6b
srid pa'i lam gyis dub rnams la/ /ṅal gso'i don te de ñid min//[4]

Et dans la *Nāmasaṃgīti* il est dit (9.17 = 135) :

[*yānatritayaniryāta ekayānaphale sthitaḥ/*]

« Ayant trouvé l'issue par les trois Véhicules on s'établit dans le fruit du Véhicule unique ».

En somme, dans l'hypothèse de l'absence d'un terme *(mtha' med ltar na,* au *saṃsāra)*, pénétration *(khyab pa = vyāpti)* signifie qu'il y a pénétration par le *gotra* naturel de *buddha (saṅs rgyas kyi raṅ bžin rigs kyis khyab)*[5]. Dans l'hypothèse de l'existence d'un terme *(mtha' yod ltar na)*, [il y a pénétration] par la réalisation en méditation *(bhāvanā)* de la *mārgajñatā;*[6] ou bien on pourra suivre Ratnakīrti, qui dit que c'est le *bodhicittotpāda* qui pénètre tous (ce qui peut être l'opinion d'Ārya)[7].

Le *Legs bšad gser phreṅ* de Tsoṅ kha pa

Les observations de Tsoṅ kha pa sur la question de savoir si le *saṃsāra* prend fin et sur l'Éveil universel revêtent un intérêt particulier puisqu'il ne manque pas de rappeler que la première question est au nombre de celles auxquelles le Buddha n'a pas fourni de réponse *(avyākṛtavastu)* (I, f. 318b-320a).

Dans l'*Abhisamayālaṃkārālokā* il est dit que certains soutiennent f. 318b5

(1) *LAS* 2, p. 135 (= Sagāthaka, p. 321) cité *supra*, p. 181-182.

(2) Cf. *Saddharmapuṇḍarīka*, 2 et 7.90 et suiv. ; *infra*, p. 353.

(3) Cf. *ŚMDSS*, f. 440a (cité *supra*, p. 183, dans une version différente).

(4) *Bodhicittavivaraṇa* (mDo 'grel, gi) f. 225b5, qui porte *ṅal so'i don de* (au lieu de *te*) avec *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 317a1.

(5) V. *Luṅ gi sñe ma*, f. 199a6 : *mdor na khyab pa'i don ni/ saṅs rgyas kyi rigs kyis khyab pa yin no//* Bu ston donne cette interprétation lorsqu'il explique la théorie selon laquelle le *saṃsāra* n'a pas de terme (cf. *supra*, p. 203).

(6) Cf. *Luṅ gi sñe ma*, f. 197a5 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 81b1-2, 310 ; *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 87b ; *Roṅ ṭīk*, f. 123b.

(7) Ña dbon a expliqué que le *rigs kyis khyab pa* est le *rgyu'i rkyen* (II, f. 1b4). — Sur l'opinion de Ratnakīrti voir aussi *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 311a-45. Cf. *supra*, p. 200, 203.

que le *buddhavaṃśa (saṅs rgyas kyi rigs)* est sans commencement, et aussi que des êtres animés innombrables sont parinirvāṇés lors de l'apparition de chaque *buddha*[1]. Mais comme le *saṃsāra* ne s'épuise pas puisqu'il est infini, il est pareil à l'*ākāśa*, ce dernier n'étant pas
f. 319a limité par les ombres jetées par les montagnes, etc. En revanche, selon l'autre thèse, ce qui apparaît comme sujet à la diminution *('bri ba'i chos can du snaṅ ba)* lorsqu'il rencontre un *dharma* contre-carrant *(pratipakṣa)* peut diminuer à l'extrême lorsque les facteurs contrecarrants augmentent beaucoup — comme par exemple les impuretés dans l'or[2]. Au contraire, en vertu de la raison analytique *(raṅ bžin gyi gtan tshigs = svabhāvahetu)*[3] selon laquelle le *saṃsāra* est sujet à la diminution quand les contrecarrants ayant pour caractère l'Insubstantialité *(nairātmya)*, etc., sont rencontrés, la méthode qui soutient l'existence d'une limite admet que le *saṃsāra* sera interrompu *(rgyun chad pa)*.

Or, dans l'*Abhisamayālaṃkārālokā* et la *Sphuṭārthā* de Haribhadra, il est question de tous les êtres *(skye bo = jana)*, et il s'ensuit que ce maître accepte la dernière méthode qui admet une limite du *saṃsāra* pour tous les êtres *(sarvajana: sarvasattva)*[4]. Abhayākaragupta avance lui aussi ce dernier syllogisme *(prayoga)* et prouve par l'écriture et le raisonnement *(yukti)* qu'il existe une limite [au *saṃsāra*].

Quelle méthode faut-il donc suivre en cette matière ? Suivant les grands docteurs récents, qui s'appuient sur le fait que Bhagavat a prêché et l'existence d'une limite ultérieure du *saṃsāra* et son absence, les tenants des doctrines philosophiques *(siddhānta)* ont expliqué dans leurs traités les deux méthodes. Mais encore qu'il y ait des preuves *(sgrub byed)* pour les deux thèses, il est dit dans le Sūtra qu'on ne donnera pas de réponse en ce moment *(de na)* à la question de savoir s'il existe ou non une limite *(mtha' = anta)*. Et comme il est expliqué que le sujet qui est la base Vide de la *śūnyatā* sans commencement et sans fin est le *saṃsāra (thog ma daṅ tha ma med pa stoṅ pa ñid kyi stoṅ rgyu chos can)*[5], suivant l'idée qu'il sera plus facile de soutenir la doctrine *(siddhānta)* de l'absence d'une limite quant au *sāmānyalakṣaṇa* on acceptera cette thèse *(spyi mtshan la*

(1) *AAĀ* 4.23 (p. 575-576).

(2) Selon *Luṅ gi sñe ma*, f. 198b3-4, ce *prayoga* est d'ABHAYĀKARAGUPTA ; mais l'argument se trouve aussi dans l'*AAĀ* (4.23) (cf. *Ña ṭīk*, II, f. 3b, *supra*, p. 208).

(3) Sur ce *svabhāvahetu* v. *supra*, p. 206 n. 1.

(4) *AAĀ* 4.23 et *Vṛtti*, f. 19a1 ; cf. *supra*, p. 200 et suiv.

(5) Sur le *stoṅ gži = stoṅ rgyu* v. *Ña ṭīk*, II, f. 5a1-2 (*supra*) ; *Luṅ gi sñe ma*, f. 198b4 ; *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 89b1-3 : *thog ma daṅ tha ma med pa stoṅ pa ñid kyi stoṅ gži chos can/ 'khor ba min par thal/ 'khor ba'i mtha' yod pa'i phyir že na/ der 'khor ba thog ma daṅ mtha' ma med par gsuṅs pa ni/ 'gro 'oṅ bral phyir rmi lam lta bu'i žes daṅ/ de'i thad kyi mdo las kyaṅ/ skye ba sña ma nas 'dir 'oṅs pa daṅ/ 'di nas phyir mar 'gro ba med pa'i don du gsuṅs la/ de yaṅ don dam pa'i dbaṅ du byas kyi gžan du na skye ba sña phyi med par 'gyur ro/ /de bas na kho bos ji skad bšad pa bžin šes par bya žiṅ 'di dag la brjod par maṅ yaṅ re žig bžag go//*

mtha' med kyi grub mtha' skyoṅ bde bar bžed pa ltar khas blaṅ la)[1]. f. 319b
Mais comme on a aussi refusé de répondre à la question de savoir s'il existe une limite, cela n'aide pas beaucoup à démontrer la thèse[2].

L'argument avancé par ceux qui soutiennent l'existence d'une limite s'appuie sur le *Pramāṇavārttika*, où il est dit (1.220) :

[*sarveṣāṃ savipakṣatvān nirhrāsātiśayaśritām/*
sātmībhāvāt tadabhyāsād dhīyeran āśravāḥ kvacit//]

« Parce que tous [les défauts, *doṣa*] sujets à diminution ou à augmentation [selon que leurs contrecarrants sont ou ne sont pas présents] sont accompagnés d'un contraire, leurs impuretés *(āsrava)* seraient épuisées quelque part [à savoir dans la Série consciente de la personne où le contrecarrant se trouve en liaison avec le défaut] par la cultivation du [contraire] en vertu de la nature commune ».[3] Cependant, tandis que cela ne fait que démontrer la *possibilité* de la production éventuelle, dans une Série consciente, de la délivrance des fautes que sont l'attachement, etc., en ce qui concerne l'existence d'une limite ultérieure il faudrait démontrer en outre que *chaque* être animé sera *certainement* Éveillé ; or l'argument précédent ne saurait le prouver puisque la certitude selon laquelle [l'Éveil] se produira n'est pas acquise par le [seul] fait qu'il est *possible* de le produire.

En conséquence, cette démonstration parfaite de l'existence d'une limite du *saṃsāra* ne repose que sur le fait que, quand la condition *(pratyaya)* est présente, l'obscurcissement *(āvaraṇa) peut* être éliminé et que le contrecarrant *peut* naître, l'impureté *(mala)* étant adventice *(āgantuka)* et la nature du *citta (sems kyi raṅ bžin)* étant lumineuse *(prabhāsvara)* ; mais cela ne suffit pas à prouver que le *saṃsāra* a une limite. Sinon on confondrait la possibilité de la naissance du fruit *(phala)* avec sa production certaine ; c'est comme si l'on voulait établir que la pousse *(aṅkura)* naît certainement en alléguant comme raison *(rtags: liṅga = hetu)* [l'existence de] la semence *(bīja)!*

En outre, il n'est pas exact de dire que le *saṃsāra* se videra parce que chaque *buddha* et *bodhisattva* établit dans le *nirvāṇa* de nombreux êtres animés vu que ce qui n'augmente pas diminuera *(snon pa med la 'grib pa daṅ bcas pa'i phyir)*, à l'instar du tas de grains de blé. Cela est vrai parce que la diminution — consistant à ce que le nombre des êtres animés diminue — n'est pas établie ; en effet, alors qu'il faut qu'une chose qui augmente ou diminue ait une mesure fixe

(1) V. *Ña ṭīk*, II, f. 4b-5a (*supra*).

(2) On procède comme si la thèse selon laquelle le *saṃsāra* en général n'a pas de limite était vraie parce qu'elle a le moins d'inconvénients ; mais cette thèse ne doit pas pour autant être considérée comme une doctrine prouvée par l'*āgama* et la *yukti*, et elle n'est pas à accepter dogmatiquement.

(3) Le tibétain porte :
'grib daṅ phul byuṅ brten pa kun/ /mi mthun phyogs daṅ bcas ñid phyir//
de goms pa las bdag 'gyur bas/ /la lar zag pa zad par 'gyur//
V. *infra*, p. 435-436.

f. 320a *(tshad ṅes pa can)*, cela n'est pas établi pour le plan des êtres animés *(sattvadhātu)*, qui est [justement infini] comme l'*ākāśa*.

A ce sujet il est dit dans le *Saṃcaya* (28.5) que l'appareil trompeur de l'ignorance ne s'épuise ni n'augmente *(ma rig 'khrul 'khor de ni zad med 'phel ba med)*[1]; et l'*Āryabhadracarīpraṇidhānarāja* (46) dit que tous les êtres animés n'auront une limite que dans la mesure où l'espace aura une limite *(yāvata niṣṭha nabhasya bhaveyyā sattva aśeṣata niṣṭha tathaiva)*[2]. La déclaration selon laquelle tous les êtres seront Éveillés se rapporte donc intentionnellement à l'existence de sa possibilité quand la condition *(pratyaya)* aura été rencontrée. Pareillement, Asaṅga explique le texte du Sūtra qui dit « Bien que sans commencement mais ayant une fin » *(anādibhūto 'pi hi câvasānikaḥ)*[3] comme se rapportant intentionnellement *(saṃdhāya)* à l'existence de la capacité de la purification *(rnam par dag ruṅ yod pa = viśuddhibhavyatā)* chez tous les êtres animés sans distinction.

Si dans son *Legs bšad gser phreṅ* Tsoṅ kha pa ne repousse pas expressément la thèse, soutenue par exemple par Ña dbon, selon laquelle le *saṃsāra* en tant que tel n'a pas de terme final, il fait remarquer que le Buddha a refusé d'approuver cette doctrine et qu'il s'est abstenu aussi d'entériner la doctrine opposée. Dans son traitement de cette question épineuse Tsoṅ kha pa semble bien adopter la méthode des Āgama où la question de savoir si le monde *(loka)* a une fin *(anta)* a été traitée comme une chose inexplicitée *(avyākṛtavastu)*[4].

rGyal tshab rje et mKhas grub rje — les deux principaux disciples de Tsoṅ kha pa — n'hésitent pourtant pas à dire explicitement que le *saṃsāra* a un terme final étant donné que tous les êtres animés obtiendront un jour l'Éveil[5]. Et rGyal tshab rje repousse la distinction

(1) V. *supra*, p. 210-211.

(2) *Gaṇḍavyūha*, p. 546.

(3) *RGVV* 1.41 (cf. *supra*, p. 158, 209).

(4) V. *supra*, p. 205.

Cf. GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Phar phyin mchan*, f. 2b3, qui cite une stance d'ĀRYADEVA :

ñan pa po daṅ ñan bya daṅ/ /smra bo 'byuṅ ba šin tu dkon//
de phyir mdor na 'khor ba ni/ /mtha' yod ma yin mtha' med min//

L'auditeur, l'objet de l'audition et le prédicateur étant extrêmement rares, le *saṃsāra*, en somme, [à la fois] prend fin et ne prend pas fin.

(5) V. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 148a et suiv. (*infra*, p. 222 et suiv.).

rTogs dka'i snaṅ ba, f. 88b-89a explique : *'o na 'khor ba'i mtha' yod dam med ce na/ šes bya chos can/ 'khor ba zad pa'i mtha' yod par thal/ myaṅ 'das yin na 'khor ba zad pa'i mtha' yin dgos pa'i phyir/ gžan du na myaṅ 'das thob kyaṅ/ 'khor ba ma zad par 'dod dgos pas 'khor ba'i zad mtha' med do/ žes 'dod pa ni thar pa la skur pa 'debs pa'o//gal te myaṅ 'das thob pa na myaṅ 'das thob pa'i gaṅ zag raṅ gi 'khor ba zad pa yin gyi/ 'khor ba tsam zad pa min pas/ de tsam gyis 'khor ba zad pa yod par mi 'gyur ro že na/ 'o na saṅs rgyas pa na raṅ rgyud kyi sgrib gñis spaṅs pa yin gyi/ sgrib gñis tsam spaṅs pa min pas/ saṅs rgyas yod kyaṅ sgrib gñis spaṅs pa yod mi dgos so/ žes smras na lan ci yod soms šig/ des na 'khor ba'i zad mtha' med na ñon moṅs zad pa med dgos pas/ sgrib gñis ma lus par zad pa yod do žes 'dod pa daṅ/ ches šin tu dṅos su 'gal ba yin no/ /des na 'khor ba zad pa yod de/ ñon moṅs zad pa yod pas so// 'o na sems can thams cad 'tshaṅ rgya'am mi rgya že na/ rgya ste/*

maintenue par Ña dbon entre le *saṃsāra* en général *(spyi tsam)* ou en soi d'une part et le *saṃsāra* particulier *(bye brag)* dans le cas de chaque *sattva* de l'autre[1].

L'ÉVEIL UNIVERSEL SELON L'ÉCOLE DES dGE LUGS PA

Après avoir cité dans son *Legs bšad gser phreṅ* plusieurs textes scripturaires relatifs à l'*ekayāna*, Tsoṅ kha pa observe que les traités de Nāgārjuna connaissent deux explications parallèles du caractère intentionnel de l'enseignement du *triyāna* (f. 317a et suiv.). Suivant un passage du *Bodhicittavivaraṇa*, cet enseignement est de sens indirect puisque les deux Véhicules du Śrāvaka et du Pratyekabuddha servent simplement comme des lieux de repos temporaire pour les personnes dont le *mahāyānagotra* n'est pas certain *(niyata)* et que tous les *sattva* devront enfin utiliser le grand Véhicule[2]. Si ce texte insiste donc seulement sur le rôle provisoire et préliminaire joué par ces deux *yāna* en précisant qu'ils doivent enfin céder la place au *mahāyāna*, le *Niraupamyastava* (v. 21) fait clairement ressortir la fondation métaphysique de la théorie de l'unité des *yāna*: étant donné qu'il n'y a pas de différenciation dans la Réalité *(de kho na ñid: tattva)*, la manière dont l'esprit *(blo)* la comprend ne peut

sems can thams cad kyi sems rgyud la sgrib gñis glo bur ba yin pas gñen po daṅ phrad na 'bral ruṅ yin ciṅ/ saṅs rgyas kyi 'phrin las sems can thams cad la 'jug pa'i phyir ro/ /de yaṅ saṅs rgyas re re'i 'phrin las kyaṅ sems can thams cad la 'jug dgos te/ sems can thams cad thugs rje'i yul du doṅ bas khyab pa'i phyir daṅ/ gaṅ la saṅs rgyas kyi thugs rje žugs pa la 'phrin las 'jug pas khyab pa'i phyir ro/ /gžan du na sems can thams cad kyi don du saṅs rgyas thob par bya'o žes thugs bskyed pa daṅ/ de kho na'i phyir du tshogs gñis bsags pa thams cad don med du thal bar 'gyur te/ saṅs rgyas kyaṅ sems can thams cad kyi don byed mi nus pa'i phyir ro//de ltar na saṅs rgyas re re'aṅ sems can thams cad mya ṅan las ma 'das kyi bar du mya ṅan las mi 'da' bar gsuṅs pa legs par gnas par 'gyur ro/ /sems can thams cad 'tshaṅ rgya na/ sems can thams cad saṅs rgyas pa'i dus srid dgos la/ de lta na saṅs rgyas kyi 'phrin las rgyun chad pa'i gnas skabs srid par 'gyur ro že na/ sems can thams cad 'tshaṅ rgya ba la/ saṅs rgyas pa'i gnas skabs srid mi dgos te/ sems can la tshad med pa'i phyir ro// gžan yaṅ ñes pa 'di ni/ khyod raṅ la yaṅ mtshuṅs te/ sems can thams cad 'tshaṅ rgya mi rgya gñis su graṅs ṅes la/ 'tshaṅ rgya rgyu rnams rgyas tshar ba na saṅs rgyas kyi 'phrin las rgyun chad par thal bas so/ /khyod kyis brjod pa 'di ni khyab ba 'gal ba'aṅ yin te/ sems can thams cad saṅs rgyas la bkod na/ saṅs rgyas kyi 'phrin las rgyun ma chad dgos pa'i phyir te/ gdul bya saṅs rgyas la bkod pa saṅs rgyas kyi 'phrin las yin pas so/ /gžan du na/ du ba skyes pa na/ me'i 'bras bu rgyun chad dgos par 'dod pa daṅ/ khyad par ci 'dug soms šig// (Le reste de la présente section a été déjà citée *supra*, p. 214 n. 5.) Cf. *gNad don, zla zer* (gSuṅ 'bum de mKhas grub rje, t. ka), f. 2b-3a.

(1) Si l'on pouvait suivre le critère suggéré au moins par ÑA DBON et dépendant de l'interprétation du terme de *vyāpti* (*Ña ṭik*, II, f. 6b, *supra*, p. 203, 213), on pourrait penser que TSOṄ KHA PA tend à admettre lui aussi que le *saṃsāra* prend fin, car il explique que la *vyāpti* se rapporte à la cultivation *(bhāvanā)* de la *mārgajñatā*. V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 81b1 *(lam šes sgom pas khyab pa)* et f. 311b1 *(mthar rigs can gsum kas lam šes sgom pas khyab pa)*.

(2) V. *supra*, p. 213.

A la différence de P et du *Ña ṭīk*, le *Legs bšad gser phreṅ* porte *theg pa chen por 'byuṅ bar na* dans la citatian du *Bodhicittavivaraṇa*.

comporter aucune différence essentielle ; et il s'ensuit que les textes portant sur trois *yāna* sont intentionnels et qu'ils se fondent simplement sur des différences dans les modes de compréhension *(rtogs tshul)* de cette Réalité. Or un *yāna* qui ne conduirait pas à la compréhension du sens de la Réalité ne saurait être un Véhicule réel *(lākṣaṇika) ;* et c'est pourquoi les dGe lugs pa ont conclu que l'Insubstantialité des choses *(dharmanairātmya)* peut être comprise aussi (si ce n'est que sous une forme restreinte) par les voies du *śrāvakayāna* et du *pratyekabuddhayāna*[1].

Tsoṅ kha pa fait remarquer en outre que même les écritures alléguées par les avocats de la théorie de la différence des trois *yāna (nānānayavādin)* n'infirment nullement la véritable doctrine de l'*ekayāna* puisqu'elles ne se rapportent qu'à la différence temporaire *(thaṅ cig tsam: tāvatkāla)* des *gotra* (f. 317a5-6).

Dans son *Don bdun cu'i mtha' dpyod* 'Jam dbyaṅs bžad pa donne l'aperçu suivant de l'enseignement du vers 2.1 de l'*AA* (f. 6a).

L'analyse des caractéristiques *(lakṣaṇa)* des composantes *(aṅga)* de la *mārgajñatā* comporte trois domaines *(sa mtshams: avadhi):*

1° Les *aṅga* de la *mārgajñatā* se définissent comme les qualités concourant à la réalisation de la *mārgajñatā (lam šes rdzogs byed kyi cha šas su gyur pa'i yon tan)*. Et les *aṅga* de la *mārgajñatā* actuellement enseignés *(dṅos su bstan pa)* dans ce contexte se définissent comme les qualités de la Série du [*bodhi*]*sattva (sems dpa')* concourant à la réalisation de la *mārgajñatā*[2].

2° Les *aṅga* de la *mārgajñatā* sont cinq : le support exempt de la manifestation patente de l'orgueil *(abhimāna)* qui l'entrave *(rten gegs ṅa rgyal mṅon gyur pa daṅ bral ba)* (1)[3] ; le *cittotpāda*, qui est une condition adjuvante *(lhan cig byed rkyen = sahakāripratyaya)* (2)[4] ; la pénétration par le *gotra* causal *(rgyu rigs kyi khyab pa* (3)[5] ; l'être propre *(svabhāva)*, qui consiste à ne pas abondonner le cycle des existences *('khor ba mi 'dor ba'i raṅ bžin)* (4)[6] ; et l'action *(karman)*, qui consiste à attirer d'autres dans son entourage *(gžan 'khor du sdud pa sogs kyi byed pa)* (5)[7].

(1) V. *supra*, p. 170-171 ; *infra*, p. 231 et suiv.

(2) V. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 144a6.

(3) V. *op. cit.*, f. 145b2 *(gegs daṅ bral ba'i rten/ ... ṅa rgyal bcom pa'i rgyud kho na la sems bskyed daṅ lam šes skye bar bstan pa...)*.

(4) V. *op. cit.*, f. 146a1-2 (et *Ña ṭīk*, II, f. 1b3 : *mthun rkyen tshaṅ ba'i yul; Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 310b-311b).

(5) V. *op. cit.*, f. 146a2, b4-6 (et *Ña ṭīk*, II, 1b4 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 311b1 ; 'Jam dbyaṅs bžad pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, II, f. 5a1, b3). Mais voir *gSer phreṅ*, I, f. 81b1-2, et *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 87b3. — Cf. E. Obermiller, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 31 n. 11.

(6) V. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 154a-b (et *Ña ṭīk*, II, f. 1b4 : *ñon moṅs mi spoṅ ba'i raṅ bžin; Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 311b2).

(7) V. *op. cit.*, f. 155b3-5 (et *Ña ṭīk*, II, f. 1b4 : *gžan don byed pa'i las; Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 311b3).

3° Quant à leur domaine, les *aṅga* de la *mārgajñatā* commencent avant l'entrée dans le Chemin et vont jusqu'à la *buddhabhūmi (lam ma žugs nas saṅs rgyas kyi sa'i bar du yod)*[1]. Et les *aṅga* actuellement enseignés vont du *sambhāramārga* jusqu'à la fin du courant *(rgyun mtha')*[2].

Comme les définitions précédentes concernent les *aṅga* de la *mārgajñatā (lam šes ñid kyi yan lag)* du *bodhisattva*, des analyses complémentaires des Chemins du Śrāvaka, du Pratyekabuddha, etc., sont données séparément dans les traités[3].

Le *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan* de rGyal tshab rje (f. 146a-154a).

Au sujet de l'enseignement relatif à la pénétration *(vyāpti)* par le *gotra (rigs kyis khyab par bstan pa)*, le troisième topique traité dans l'*AA* 2.1, nous considérerons le sens verbal *(tshig don)* (§ 1) et la discussion analytique *(mtha' dpyad pa)* (§ 2). *f. 146a2*

§ 1 L'Arhat [de la catégorie] des Śrāvaka et des Pratyekabuddha affranchi des passions provenant des trois plans du monde *(tridhātu)* et le Yogin qui en diffère et ne s'est pas affranchi des passions — les sujets de notre proposition *(chos can = dharmin)* — sont pénétrés par le *gotra*[4], car la *mārgajñatā* doit être réalisée en méditation *(bhāvanīyā)* afin d'obtenir l'état de *buddha (buddhatva)*. Cela est vrai parce que tous les êtres *(sarvo janaḥ)* — tous les êtres animés *(sarvasattva)* — ont pour Terme ultime le suprême et parfait Éveil *(anuttarasamyaksaṃbodhiparyavasānika)* ; et cela est vrai parce qu'il ressort du système doctrinal des grands maîtres Nāgārjuna et Asaṅga que l'institution doctrinale limitative *(vyavasthāna)* de trois Véhicules

(1) Le texte utilisé par Obermiller semble avoir au contraire porté *lam na žugs nas* (v. *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 201).

(2) V. *supra*, p. 137 n. 3.

(3) V. 'Jam dbyaṅs bžad pa, *Phar phyin mtha' dpyod*, II, f. 5b :
[lam šes kyi yan lag] de'i rigs sad pa de theg chen gyi tshogs lam nas 'jog pa'i phyir/ der thal/ ñan raṅ dgra bcom lta bu yaṅ rigs sad nas sems bskyed na lam šes kyi snod ruṅ du gsuṅs pa'i phyir/ ñi snaṅ las/ khyab pa ni lam šes ñid kyi dbaṅ du byas te/ sems bskyed pa nas brtsams pa'i šes rab kyi pha rol tu phyin pa ni phyogs gcig pa ma yin no/ žes gsuṅs pa'i phyir// ...sa mthams byaṅ sems kyi tshogs lam nas rgyun mtha'i bar du yod de/ byaṅ sems kho na la bšad pa'i phyir/ ñi snaṅ las/ yul so sor ṅes pa ni/ ji skad du/ byaṅ chub tu sems ma bskyed pa la ni šes rab kyi pha rol tu phyin pa la gnas pa daṅ ston pas skal ba med pa ñid kyis na lam šes pa ñid ni byaṅ chub sems dpa' kho na'i yin gyi/ žes gsuṅs pa'i phyir/ khyab ste/ de lam šes kyi yan lag la dgoṅs pa'i phyir//
Ces commentaires de la Prajñāpāramitā traitent ainsi presque exclusivement du *bodhisattva* et du *mahāyānagotra*, car les Prajñāpāramitāsūtra ont trait à la *caryā* du *bodhisattva*. (Cf. *Legs bšad gser phreṅ*, [I, f. 78a cité *supra*, p. 135 n. 2] ; f. 220a3, 222a6). Mais on verra que nos sources n'oublient pas pour autant le Śrāvaka (et le Pratyekabuddha).

(4) On pourrait presque traduire « implique le *gotra* » *khyab pa* = *vyāpti* étant pris dans le sens d'implication ou de concomitance invariable dans le vocabulaire de la logique ; v. *supra*, p. 204.

ultimes *(mthar thug pa)* est intentionnelle *(ābhiprāyika)* et qu'elle n'est pas de sens certain littéral *(sgra ji bžin pa'i ṅes don)* et réelle *(mtshan ñid pa = lākṣaṇika)*[1].

§ 2 Cette section comprend la preuve démontrant que le Véhicule ultime est unique (§ 2.1) ; l'exposé de l'autre système qui admet trois [*yāna*] (§ 2.2) ; une discussion de la question de savoir si le *saṃsāra* prend fin ou non (§ 2.3) ; et une discussion de la question de savoir par quel Chemin *(mārga)* le Śrāvaka, le Pratyekabuddha et le Mahāyāniste entreront *('jug pa)* (§ 2.4).

§ 2.1 [Comme sources scripturaires sur l'*ekayāna* et l'Éveil universel rGyal tshab rje cite le texte que l'*AAĀ* attribue au *Laṅkāvatārasūtra* et qui dit que les gens du Śrāvakayāna ne trouvent pas la délivrance par le Śrāvakayāna mais qu'ils ont le Mahāyāna pour Terme final ; le *Saddharmapuṇḍarīka* sur les trois *yāna* comme des lieux où on peut se reposer après les fatigues du chemin ; le *Śrīmālāsūtra*, qui dit que ce qu'on appelle le *parinirvāṇa* acquis par la voie du *śrāvakayāna* n'est en réalité qu'un moyen salvifique *(upāya)* instruit par le Tathāgata ; etc.[2] — Ensuite l'auteur appuie la doctrine de ces Sūtra sur l'argument *(yukti)* selon lequel le *dharmadhātu* — lequel est naturellement immaculé *(prakṛtiviśuddha)* et exempt de toute position extrême comportant un développement discursif *(prapañca)* sur le réel *(bden pa'i spros pa mtha' dag daṅ bral ba)* — existe sans différence chez tous les êtres animés, et qu'il n'y existe aucune différenciation essentielle. D'ailleurs, le réalisme *(bden 'dzin)* — qui prend pour réels les *skandha*, etc., et constitue la racine de tous les Affects *(kleśa)* procédant de la « saisie » *(grāha)* erronée — n'a pas d'assise plus substantielle que le simple fait de prendre erronément une corde bigarrée pour un serpent ; et sa production dans le *citta-saṃtāna* est donc purement adventice *(āgantuka)*. Or, comme il s'ensuit qu'on peut s'en défaire, les *kleśa* de tous les *sattva* sont susceptibles d'être écartés *('bral ruṅ)* ; même les Śrāvaka et les Pratyekabuddha qui se réveillent de la sphère de la tranquillité peuvent éliminer le *jñeyāvaraṇa*, et l'action du *buddha* qui en indique les moyens est par ailleurs ininterrompue. Pourtant, on ne saurait objecter que la présente théorie de l'*ekayāna* s'oppose radicalement à l'enseignement relatif aux trois *yāna*, car les différents *yāna* sont des lieux de repos semblables aux étapes qu'un capitaine habile aménage sur des îles du grand océan pour que ses compagnons de voyage fatigués puissent reprendre leurs forces.]

f. 147a3 De plus, si le *Saṃdhinirmocana* et d'autres Sūtra ont bien enseigné trois Véhicules ultimes à l'intention de certains individus ayant le *mahāyānagotra*, c'est que ces Sūtra ont été prêchés intentionnellement

(1) rGyal tshab rje avait déjà attiré l'attention (f. 145a) sur la différence entre la « véritable » doctrine d'Asaṅga exposée dans la *RGVV* et la doctrine vijñānavāda de la *YBh* et du *MS*. V. *supra*, p. 195 n. 2.

(2) *ŚMDSS*, f. 433a3-4 (*supra*, p. 182 et *infra*, p. 353).

pour attirer (: *ākarṣaṇa*) des disciples *(vineya)* qui, bien qu'ayant le *mahāyānagotra*, ne sont pas aptes, pour le moment, à recevoir l'enseignement relatif au Chemin Profond *(zab mo'i lam)*[1]. La fondation de l'intention *(dgoṅs gži)* se rapporte intentionnellement à la nécessité où l'on se trouve de diriger *('khrid pa : nī-)*, par la voie de *yāna* divers, des personnes qui diffèrent par leur adhésion convaincue *(adhimukti)* conditionnelle et par leur Élément *(dhātu)*. Le motif *(prayojana)* est l'intention de soutenir (: *saṃdhāraṇa*) les *gotraka* qui sont à diriger sur le Chemin du Mahāyāna sans nier le Vide de différence substantielle établi en vérité entre la Forme et le saisisseur *(grāhaka)* (*gzugs 'dzin rdzas tha dad kyis stoṅ pa bden par grub pa ma bkag par*, c'est-à-dire sans rejeter, provisoirement, la théorie des Vijñānavādin[2]). Et l'incompatibilité avec le sens littéral *(sgras zin la gnod byed)* procède du raisonnement qui établit que tous les *dharma* sont [au contraire] Vide d'[établissement en] vérité *(bden stoṅ du sgrub pa)* ainsi que des raisonnements mentionnés plus loin qui réfutent les autres positions extrêmes *(anta)*[3].

§ 2.2 Les tenants du Vijñaptimātra, lesquels s'appuient au contraire sur le *Saṃdhinirmocana* qui est à entendre [selon eux] au pied de la lettre *(yathāruta)*, admettent trois Véhicules ultimes. *f. 147b*

Ils le font pour la raison suivante. Comme [selon leur théorie] le *paratantra* et le *pariniṣpanna* sont établis au Sens absolu *(paramārtha)*, il existe des *gotra* de l'*anāsravabīja* déterminés différemment *(so sor ṅes pa)* et aptes à être dirigés sur la voie des *yāna* divers [conformes à] la Série *(saṃtāna)* de [chaque] être animé ; et encore que l'adhésion convaincue *(adhimukti)* et la disposition d'esprit *(bsam pa: āśaya)* soient [seulement] susceptibles d'être légèrement modifiées par des conditions temporaires, comme leur *gotra* est différent au Sens absolu, il est certain qu'il y a trois *yāna* ultimes différents puisqu'ils sont déterminés différemment par être propre *(ṅo bo ñid: svabhāva)* au Sens absolu.

Ce système adopte l'explication selon laquelle il existe des personnes n'ayant absolument pas pour qualité d'être parinirvāṇées[4]. Et on considère que l'explication selon laquelle le *yāna* est unique est de sens indirect *(neyārtha)* non littéral. Selon ce système, dans ses énoncés relatifs au *yāna* unique, le Maître se réfère intentionnellement aux sept fondations intentionnelles *(dgoṅs gži)* suivantes[5] :

(1) V. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 18a.

(2) Il faut peut-être lire *gzuṅ 'dzin*. — C'est la doctrine du Vijñaptimātra telle qu'elle est formulée par les doxographes tibétains. V. *supra*, p. 62-63.

(3) C'est la doctrine du Madhyamaka. Le fait que les *dharma* sont Vides d'établissement vrai *(bden stoṅ = bden pas stoṅ pa: bden grub kyis stoṅ pa)*, et qu'il n'y a donc rien qui soit *bden par grub pa*, exclut la possibilité qu'il existe dans le *citta* certaines souillures permanentes ; par conséquent tous les *sattva* obtiennent la délivrance dans l'*ekayāna*, et il n'est pas nécessaire d'avoir recours au *triyāna*. Cf. f. 148a3, 151a4.

(4) *atyantāparinirvāṇadharman* (*MSABh* 3.11).

(5) V. *MSABh* 11.53, *supra*, p. 185-186. Cf. *LAS* 2, p. 134 ; *Legs bšad gser phreṅ*, I, 316a1 ; *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 88a.

1° Le *dharmadhātu* des trois *yāna* est comme l'*ākāśa* indifférencié ;

2° Les individus *(pudgala)* des trois *yāna* comprennent également le *nairātmya*[1]*;*

3° Ayant éliminé l'origine de la douleur *(duḥkhasamudaya)* ils ont une délivrance égale ;

4° Puisque les Śrāvaka de *gotra* indéterminé *(aniyata)* qui s'installent dans le Mahāyāna seront Éveillés, ils se mettent sur un seul et même Chemin [avec les *mahāyānagotraka*] malgré le fait que leur *gotra* est différent ;

5° D'une part, le *tathāgata* a dès le début pratiqué la conduite du *bodhisattva;* et de l'autre, si certains Śrāvaka dont le *gotra* est déterminé obtiennent le *nirvāṇa* après avoir renoncé à la conduite du *bodhisattva* qu'ils avaient [pourtant préalablement] pratiquée pour un certain temps, le *tathāgata* déclare qu'il est [lui aussi] devenu *buddha* après avoir d'abord pratiqué la conduite du *bodhisattva;* en conformité avec cette disposition d'esprit *(dgoṅs pa = āśaya)*, par
f. 148a la puissance du *buddha*, on acquiert [aussi], pour un certain temps, la même disposition d'esprit du fait de penser : « Parce que j'ai d'abord pratiqué la conduite du *bodhisattva*, je serai *buddha* »*;*

6° Le mode du *nirvāṇa (mya ṅan las 'da' tshul bstan pa)* par la voie du *śrāvakayāna* fut souvent manifesté [par le *buddha*] pour le bien des disciples *(vineya)* parmi les Śrāvaka au moyen des créations factices *(nirmāṇa) ;* et

7° Il n'y a qu'un seul Véhicule ultime *(mthar thug pa'i theg pa gcig las med pa)*[2]*)*.

Le motif *(prayojana)* est l'intention d'attirer (: *ākarṣaṇa*) au Mahāyāna des personnes dont le *gotra* de Śrāvaka n'est pas déterminé, et aussi d'y maintenir (: *saṃdhāraṇa)* sans déchéance les personnes qui ne sont pas définitivement du Mahāyāna[3]. L'écriture *(āgama)* qui s'oppose au sens littéral [de l'enseignement de l'*ekayāna*] est le *Saṃdhinirmocana*, etc. ; et le raisonnement *(yukti)* qui en fait de même est celui qui établit que le *paratantra* et le *pariniṣpanna* sont établis en vérité *(bden par grub pa)*[4].

§ 2.3 Il faut donc considérer le problème suivant : Si tous les êtres animés sont capables d'obtenir l'Éveil *(sems can thams cad kyis saṅs rgyas thob pa srid na)*, un *buddha* de l'avenir n'accomplira que le bien de peu d'êtres animés, son altruisme *(gžan don)* sera par conséquent partiel au lieu d'être illimité, et son Équipement en mérite sera ainsi incomplet[5] ; et comme il n'accomplira plus le bien même

(1) Le *pudgalanairātmya;* v. *supra*, p. 168, 171, 179, 186 n. 1.
(2) A savoir le Mahāyāna ; v. *supra*, p. 186.
(3) *MSA* 11.54.
(4) Cf. f. 147a5-6, 154a4.
(5) Cf. *supra*, et mKHAS GRUB RJE, *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 89a (cité *supra*, p. 216 n. 5).

d'un seul être animé quand tous les êtres animés seront Éveillés *(saṅs rgyas pa'i tshe)*, son altruisme sera interrompu *(rgyun chad pa)* et il tombera dans l'extrême de la quiétude *(ži ba'i mtha')*.

[Au contraire[1],] si tous les êtres animés ne sont pas capables d'obtenir l'Éveil *(sems can thams cad saṅs rgyas thob pa mi srid na)*, l'intention qu'ont les Samyaksambuddha de placer tous les *sattva* sur le plan *(pada)* qu'ils ont eux-mêmes obtenu et leur mise en mouvement de la roue de la Loi *(dharmacakrapravartana)* par les douze Actes jusqu'à ce que le *saṃsāra* soit vide seront sans fruit ; *f. 148b* de plus, si tous les êtres animés s'adonnent à la seule tranquillisation de la douleur *(duḥkha)* du *saṃsāra*, la Grande Compassion *(mahākaruṇā)* caractéristique du Mahāyāna ne sera pas complète. Et au cas où Bhagavat ne placerait pas tous les *sattva* sur le plan qu'il a lui-même obtenu, il y aurait incompatibilité avec la déclaration relative aux cinq torts *(gnod pa)* consistant en le refus éventuel d'enseigner *(ācāryamuṣṭi)*, etc[2]. Mais si tous les êtres animés pourront obtenir la tranquillisation de la douleur du *saṃsāra*, il est bien établi que le Véhicule ultime est unique, et l'obtention de l'état de *buddha* est donc établie sans effort *('bad med du grub pa)*. Mais l'idée qu'il existerait un seul être animé incapable d'obtenir la délivrance s'oppose au fait que l'Ācārya Ārya-Vimuktisena a établi, par l'écriture et le raisonnement, que cela est non littéral et intentionnel[3]. Par conséquent, il faut dire ce qu'il en est.

Si l'on objecte qu'il ne sera pas possible de dire que le *saṃsāra* ne prend pas fin au cas où tous les *sattva* sont capables d'obtenir l'Éveil, il nous faut réfuter les autres systèmes et établir le nôtre.

§ 2.31 *A)* Certains estiment qu'il n'est pas seulement impossible de démontrer la certitude de l'Éveil de tous les êtres animés *(sems can thams cad saṅs rgya bar ṅes pa)*, mais qu'il est impossible aussi de démontrer leur capacité de s'Éveiller *('tshaṅ rgya ruṅ tsam du yaṅ sgrub mi nus pa)*; en fait, pour démontrer la possibilité de la production d'un fruit *(phala)* il faut établir comme raison logique *(rtags = liṅga)* la présence intégrale de l'ensemble des causes. Mais si l'ensemble des causes est présent chez tous les *sattva*, il n'existera (: *prasaṅga)* plus aucun *sattva* qui ne soit établi dans le Chemin de la délivrance; et pour cette raison, alors qu'ils ont tourné jusqu'à ce point dans le *saṃsāra*, désormais il n'en sera plus ainsi. En conséquence, il n'existe pas de terme où le *saṃsāra* s'épuise *(zad mtha')*. Si l'on a établi que le *yāna* est unique, cela revient à dire que tous les êtres animés sur *f. 149a* le Chemin de la délivrance s'Éveillent *('tshaṅ rgya ba'i don)*.

Cette affirmation *(gsuṅs pa)* n'est pas une thèse *(pratijñā)* établie par le raisonnement *(yukti)*. En effet, si les logiciens estiment

(1) Voir aussi *RGV Dar ṭīk*, f. 100a1-105b2.

(2) Cf. *Grub mtha' chen mo*, cha, f. 3b5-4, où 'JAM DBYAṄS BŽAD PA renvoie au chapitre III *(bden pa po'i leu = satyasatyakīparivarta)* du *Saddharmapuṇḍarīka*. Voir aussi ci-dessus, p. 159.

(3) Voir la *Vṛtti*, f. 108a (cf. *supra*, p. 199).

que la présence intégrale de l'ensemble des causes implique (: *vyāpti*) la possibilité de produire le fruit, ils n'estiment point que la possibilité de produire un fruit implique la présence intégrale [à un moment donné] de l'ensemble des causes, car cela s'oppose à la logique ; et s'il est vrai qu'une pousse *(aṅkura)* d'orge peut naître de la semence *(bīja)* d'orge, il n'est pas établi que l'ensemble des causes soit intégralement présent [à un moment donné].

Par ailleurs, deux possibilités sont à examiner. Ou bien, en supposant que les Ārya-Śrāvaka aient la capacité d'obtenir l'Éveil, l'ensemble des causes de l'Éveil sera (: *prasaṅga*) intégralement présent ; et alors ils seront (: *prasaṅga*) établis dans le Chemin du Mahāyāna. Or, ayant admis la raison logique *(liṅga)* et l'implication *(vyāpti)* dans les deux propositions hypothétiques *(prasaṅga)* précédentes, on a admis du même coup le sujet du deuxième *prasaṅga (thal chos)*[1]*;* et la non-entrée dans le Chemin de tous les *sattva* serait alors impossible [ce qui est absurde selon les termes de la thèse] ! Au contraire, dans la seconde hypothèse selon laquelle les Ārya-Śrāvaka n'ont pas la capacité d'obtenir l'Éveil, il existerait une contradiction essentielle *(dṅos su 'gal ba)*, et aussi une contradiction avec la doctrine de l'unité du Véhicule ultime.

De plus, si tous les *sattva* s'Éveillent, il est parfaitement évident qu'il faut admettre qu'ils pourront être Éveillés *(sems can thams cad saṅs rgya na saṅs rgyas pa srid par khas len dgos so)*.

B) Selon d'autres, il n'y a pas de terme ultérieur au *saṃsāra*. Ainsi, tandis que tous les *sattva* s'Éveillent tous les *sattva* ne pourront être Éveillés *(sems can thams cad 'tshaṅ rgya ba yin yaṅ/ sems can thams cad saṅs rgyas pa mi srid la)*. Si tous les *sattva* s'Éveillent *(saṅs rgya na)* cela implique qu'ils pourront tous êtres Éveillés *(saṅs rgyas pa srid pas khyab pa);* et si telle est la doctrine qu'on admet, toutes les choses *(bhāva)* pourraient (: *prasaṅga*) alors être détruites puisque toutes les choses sont destructibles *(dṅos po thams cad žig pa srid par thal/ dṅos po thams cad 'jig pa'i phyir)*. Dans cette proposition hypothétique on a avancé un *prasaṅga* dans lequel aucun obstacle
f. 149b *(bsal ba)* à la connaissance valide *(pramāṇa)* et à la thèse *(khas blaṅs)* n'est à indiquer.

[Réponse :] Quel inconvénient y a-t-il à soutenir cette doctrine ? Si vous dites que l'inexistence de toutes les choses sera possible *(med pa srid par thal)* au cas où toutes les choses peuvent être détruites, c'est précisément notre doctrine. Car s'il n'était pas possible que toutes les choses n'existent pas *(med pa ma srid na)*, il faudrait admettre que l'inexistence des choses n'est pas possible *(dṅos po med pa mi srid pa)*[2].

(1) A savoir : qu'ils sont établis dans le Chemin du Mahāyāna *(theg pa chen po'i lam žugs su thal)*.

(2) Mais cela serait contraire à l'enseignement du Madhyamaka. — Contra : *Roṅ ṭīk*, f. 128a.

Si vous soutenez que l'inexistence, à partir de ce point du temps, des choses qui ont existé jusqu'ici résulte (: *prasaṅga*) du fait que la destruction de toutes les choses est possible, cela ne veut-il pas dire que l'inexistence à partir de ce point de toute chose serait (: *prasaṅga*) possible ? Or, étant donné la possibilité de la destruction du bleu, il serait (: *prasaṅga*) possible, dans cette hypothèse, de prouver que le bleu existe jusqu'à ce point et qu'il n'existera pas désormais. Et si la raison logique (*liṅga*, de cette inférence) n'était pas établie, il s'agirait (: *prasaṅga*) d'une chose permanente *(nitya);* car ayant été produite par sa propre cause *(raṅ rgyu las skyes nas)* sa destruction ne serait pas possible. Et la même conséquence *(prasaṅga)* s'ensuivrait en ce qui concerne l'impossibilité de la destruction de toutes les choses *(bhāva).*

Contre l'affirmation « Tous les *sattva* pourront être Éveillés parce qu'ils s'Éveillent » *(sems can thams cad saṅs rgyas pa srid par thal| saṅs rgya ba'i phyir)*[1] certains font valoir que tous les *sattva* impliqueraient (: *vyāpti*) leur mort accomplie puisque tous les *sattva* impliquent la mort *(sems can thams cad ši zin pas khyab par thal| sems can thams cad 'chi bas khyab pa'i phyir)*[2]. — En parlant ainsi ils font preuve d'une très grande sottise. En effet, il faut bien réfléchir sur la question de savoir s'il a été dit, dans le *prasaṅga* précédent, que tous les *sattva* impliquent leur Éveil accompli *(sems can thams cad saṅs rgyas zin pas khyab par thal)*, ou s'il a été [simplement] dit que tous les *sattva* pourront être Éveillés *(sems can thams cad saṅs rgyas pa srid par thal).*

On se comporte manifestement comme quelqu'un qui ignore la logique si l'on dit : « Alors que tous les *sattva* sont Éveillables il n'est pas certain qu'ils s'Éveillent » *('tshaṅ rgya ba yin gyi| saṅs rgya bar ṅes pa ma yin no).* Le savoir certain *(ṅes šes)* que vous avez, et qui consiste en l'idée que tous les *sattva* s'Éveillent *(saṅs rgya'o)*, a-t-il été acquis par la force d'un *pramāṇa*, ou non ?[3]

1° Dans la première hypothèse, l'Éveil de tous sera (: *prasaṅga*) certain, car il est certain en raison de la force du *pramāṇa* selon lequel les *sattva* s'Éveillent *(saṅs rgya bar tshad ma'i stobs kyis ṅes pa'i phyir).* — Objection : La *vyāpti* n'a pas été établie ; car bien que *f. 150a*

(1) On distingue entre *sems can thams cad saṅs rgya ba* (ou *saṅs rgyas yod pa* [*supra*, p. 169 n. 5], ou *saṅs rgyas srid pa*), où il est question d'une action non accomplie ou d'une potentialité, et *sems can thams cad saṅs rgyas pa,* où l'action est achevée et la potentialité réalisée.

(2) V. *Roṅ ṭīk,* f. 126a, 128a4.

(3) *Tshad ma* = *pramāṇa.*

Chez les logiciens bouddhistes le *pramāṇa* est le *sādhya*, c'est-à-dire la connaissance *(jñāna)*, aussi bien que le *sādhana* ou moyen de connaissance ; v. DHARMAKĪRTI, *Nyāyabindu* 1.18-21. Cf. Th. SCHERBATSKY, *Buddhist Logic* II, p. 39 n. 1, 42 n. 11 ; S. MOOKERJI, *Buddhist Philosophy of Universal Flux* (Calcutta, 1935), p. 338 et suiv. (Le même emploi amphibologique se trouve aussi par exemple dans les *Nyāyasūtra*, où le *pramāṇa* est défini comme *jñāna* [1.1.3-4] et comme *sādhana* [1.1.6] ; cf. O. STRAUSS, *Indische Philosophie* [München, 1925], n. 137, et W. RUBEN, *Die Nyāyasūtra's* [Leipzig, 1928], n. 6.)

certain en vertu du *pramāṇa*, il n'est pas certain en fait. — [Réponse :] Alors votre savoir certain *(ṅes šes)* comportant l'idée que tous les êtres animés s'Éveillent sera (: *prasaṅga*) un savoir erroné qui se trompe en ce qui concerne l'objet auquel il s'attache *(žen yul la 'khrul ba'i log šes)*; car tandis qu'il est certain que votre esprit *(blo)* conçoit l'idée qu'il y a Éveil *('tshaṅ rgya'o sñam du ṅes la)*, en réalité il n'y a aucune certitude en ce qui concerne l'Éveil *(don gyi gnas tshod la saṅs rgya ba'i ṅes pa cuṅ zad kyaṅ mi 'dug pa'i phyir)!* — Objection : Bien qu'il soit établi par le *pramāṇa* que le feu produit la fumée, il n'est pas certain que celle-ci se produise *(bskyed par ṅes pa ma yin te)*; ainsi [s'il en était comme vous le pensez], il n'y aurait pas d'obstacle dû à une condition entravante *('gal rkyen)*, car le *Pramāṇavārttika* (1.8) dit que l'incertitude procède précisément du fait qu'il est possible qu'un obstacle se présente[1]. Ainsi, s'il était certain qu'il y a Éveil, un obstacle consistant en une condition entravant l'Éveil ne serait pas possible *(saṅs rgya bar ṅes na/ saṅs rgya ba la 'gal rkyen gyi gegs mi srid par 'gyur)*. — [Réponse :] Ni l'exemple *(dṛṣṭānta)* ni le sens ne sont établis. Dans cet exemple, s'il est certain en vertu de la force du *pramāṇa* que le feu produit la fumée, cela exclut l'incertitude touchant la production de la fumée ; mais s'il n'est pas certain en vertu d'un *pramāṇa*, le sens de la thèse n'est pas établi par un *pramāṇa!* Ainsi, vous avez fait preuve de sottise en affirmant qu'il n'existe aucune preuve valide pour toute thèse que nous proposons. En outre, [à vous suivre,] l'Éveil des Ārya-Śrāvāka et des Pratyekabuddha ne sera (: *prasaṅga*) pas certain, car il peut y avoir des obstacles consistant en des conditions entravant l'Éveil *('tshaṅ rgya ba la 'gal rkyen gyi gegs)*; l'implication *(vyāpti)* a été admise, et en admettant cela vous serez en contradiction avec votre thèse selon laquelle il est certain que le Véhicule ultime est unique.
f. 150b D'ailleurs, que cela ne soit pas le sens du texte du *Pramāṇavārttika*, c'est ce qu'on a expliqué en détail. Par surcroît, si l'on suivait votre thèse, l'existence du vase ne serait pas certaine puisqu'il peut y avoir un obstacle consistant en une condition entravant son existence. Par conséquent, encore qu'il puisse exister un obstacle constitué par une condition entravant la production [du vase, etc.], qu'est-ce qui s'oppose à ce que cette [condition] soit incapable d'empêcher la production du [vase, etc.] ?

2° Dans la seconde hypothèse[2], si votre certitude revêtant la forme de l'idée que tous les *sattva* s'Éveillent n'est pas acquise par la force d'un *pramāṇa*, il ne sera pas logique de soutenir que tous les

(1) *Pramāṇavārttika* 1.8 :
sāmagrīphalaśaktīnāṃ pariṇāmānubandhini/
anaikāntikatā kārye pratibandhasya sambhavāt//
tshogs pa'i 'bras bu nus pa rnams/ /'gyur ba daṅ 'brel 'bras bu la//
ma ṅes pa ni ñid yin te/ /gegs byed pa dag srid phyir ro//

(2) V. f. 149b6.

sattva s'Éveillent ; et votre connaissance déterminée[1] revêtant la forme de la notion qu'il y a Éveil ne correspondra pas à la réalité *(saṅs rgya'o sñam pa'i khyed kyi dpyad šes don mthun mi 'jug par thal)*, car cet Éveil ne sera pas établi [dans ce cas] par un *pramāṇa* relevant de votre Série (consciente, *khyed kyi rgyud kyi tshad ma)*. S'il n'y avait pas d'implication *(vyāpti)* dans cette proposition, il faudrait recourir à la négation et dire qu'il n'existe aucune raison *(hetu)* pour la non-perception de l'imperceptible *(mi snaṅ ba ma dmigs pa'i gtan tshigs yaṅ dag med do) ;* et s'il en était ainsi, il faudrait admettre qu'il n'existe pas de preuve pour tout ce qui n'est pas directement perceptible *(lkog gyur mtha' dag la sgrub byed ci yaṅ med do : parokṣa)* vu qu'il en serait de même dans le cas des autres raisons exactes !

En conséquence, la différence entre le savant doué d'intelligence et le sot réside dans le fait que le premier sait appliquer à l'objet de la thèse qu'il admet la méthode de la démonstration par le *pramāṇa*, alors que le second ne sait pas le faire.

Si, une fois qu'il a été démontré par un *pramāṇa* que tous les *sattva* s'Éveillent, l'Éveil n'existait pas certainement *(saṅs rgya ba yod ṅes ma yin na)*, un *pramāṇa* ne servirait pas à établir l'existence certaine de son objet *(tshad mas dmigs pa yod ṅes kyi 'jog byed ma yin par 'gyur) !* Mais une fois que l'Éveil existe certainement, seule est inexacte l'affirmation que l'Éveil n'est pas certain.

A l'égard de la nature réelle *(gnas tshod kyi ṅos nas)* de tous les *sattva* il faut examiner la question de savoir si l'Éveil *(saṅs rgya ba)* et le non-Éveil *(mi rgya ba)* sont certains *(thag chod)* ou non. Dans la dernière hypothèse on sera en contradiction avec votre thèse. *f. 151a* Et dans la première, s'il était certain qu'il n'y a pas d'Éveil, il y aurait aussi contradiction avec votre thèse ; alors que s'il est certain qu'il y a Éveil, cela s'oppose à l'incertitude de l'Éveil. Si rien n'est certain à l'égard de la nature réelle *(gnas tshod)* du *sattva*, votre conclusion selon laquelle il y a Éveil sera elle-même absurde *(asambaddha)*.

Il vaut mieux que ceux qui prétendent avoir expliqué l'Enseignement du Buddha ne s'en occupent pas *(btaṅ sñoms byed pa)* quand ils ne possèdent ni le pouvoir d'analyse fondé sur la méthode logique impeccable ni l'instruction *(upadeśa)* où la prédication est communiquée *(gsuṅ rab gdams par 'char ba'i man ṅag) !*

§ 2.32 Notre système *(raṅ lugs)*[2].

Suivant l'explication déjà fournie, une fois qu'on a admis qu'il y a Éveil il est contraire à la raison de ne pas admettre que le processus de l'Éveil est certain *(saṅs rgya bar khas blaṅs nas 'tshaṅ rgya ṅes*

(1) Le *bcad šes (~ dpyad šes)* est la connaissance réfléchie et analytique qui suit la connaissance directe non conceptuelle (*pramāṇa*). Cf. Th. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic* I, p. 239 ; II, p. 322.

(2) Sur le rôle du *raṅ lugs*, v. *supra*, p. 157 n. 2.

su khas mi len pa ni rigs pa daṅ 'gal ba).[1] Et la proposition « Il n'est pas établi que tous les êtres animés s'Éveillent » *(sems can thams cad saṅs rgya bar mi 'grub bo)* ne résiste pas à l'examen logique.

Dans l'hypothèse où le *citta* de tous les *sattva* n'est pas très pur par nature *(prakṛti-viśuddha)*, il ne sera pas identifiable à la vérité de Sens absolu *(paramārthasatya)*; car il ne sera pas établi par un *pramāṇa* que tous les *dharma* sont Vides d'[établissement en] vérité *(bden stoṅ)* vu qu'il faudra admettre que le connaissable *(jñeya)* peut être un *dharma* établi en vérité *(šes bya la bden par grub pa'i chos srid par khas len dgos pas)*. Mais dans l'hypothèse où le *citta* très pur par nature est établi par un *pramāṇa* au moyen de l'argument selon lequel [l'impureté] est adventice *(āgantuka)*, on établit que l'impureté avec l'Imprégnation *(vāsanā)* du réalisme *(bden 'dzin bag chags daṅ bcas pa'i dri ma)* est susceptible d'être enlevée au *citta*. Sinon, il faudrait admettre, avec les Mīmāṃsaka hétérodoxes, que l'impureté est fixée dans la nature *(raṅ bžin: prakṛti)* du *citta*[2].

Bien qu'il ait été préalablement établi par un *pramāṇa* que l'impureté est susceptible d'être enlevée, on pourrait objecter qu'il n'est pas établi que le contrecarrant *(pratipakṣa)* qui élimine l'impureté puisse se produire dans la Série parce que (1) il n'y a pas moyen *(upāya)* d'éliminer les impuretés de la Série des *sattva*; parce que (2),
f. 151b même quand il y a ce moyen, il n'y a personne qui le connaisse ; parce que (3), même quand une telle personne existe, la recherche du moyen ne se produit jamais ; parce que (4), même si cette dernière existe, il se peut qu'il n'y ait pas d'individu le connaissant qui l'enseigne après avoir été mû par la compassion *(brtse ba)*; et parce que (5), même quand il est enseigné, il n'est pas possible de pratiquer ce moyen régulièrement en s'y adonnant[3].

Or la première raison n'est pas valable parce qu'il est possible d'épuiser *(zad pa)* toutes les impuretés par la cultivation régulière de la *prajñā*, laquelle comprend l'Insubstantialité *(bdag med rtogs pa'i šes rab* (1). La deuxième raison n'est pas valable parce que l'enseignement parfait concernant la cultivation régulière de la *prajñā* qui comprend l'Insubstantialité — le moyen pour le bien de l'être animé — est établi logiquement (2). La troisième raison n'est pas valable parce que, vu l'exhortation donnée par les *buddha*, il ne peut exister aucun *sattva* qui manque de rechercher la félicité *(mṅon mtho = abhyudaya)*; parce que tous les *sattva* ont les deux *gotra* de *buddha*[4], encore que la recherche du bien suprême *(ṅes legs = niḥśreyasa)* puisse faire défaut pour un certain temps ; et parce que le dégoût *(yid 'byuṅ: nirvid)* du *saṃsāra* et la recherche *(don gñer: prārthanā)*

(1) Cf. *supra*, p. 225 n. 1.

(2) Cf. Bu ston, *Luṅ gi sñe ma*, f. 198.
Sur la nature lumineuse *(prabhāsvara)* et naturellement pure *(prakṛtipariśuddha*, etc.) de la Pensée *(citta)* voir la quatrième partie du présent ouvrage.

(3) V. *supra*, p. 159.

(4) Sur le terme *buddhagotra* v. *supra*, p. 160 n. 3.

du *nirvāṇa*[1] se produiront un jour [chez eux] à cause de l'existence de la compassion indéfectible qui accepte de placer tous les *sattva* sur le plan *(pada)* du *buddha.* En ce qui concerne le présent contexte, cela est établi aussi sur la base de la raison exacte *(gtan tshigs yaṅ dag)* que constitue l'Écriture, qui est parfaite en vertu des trois examens *(dpyad pa gsum)* (3)[2]. La quatrième raison n'est pas valable parce que, lorsque la recherche se produit chez l'être animé lui-même *(sems can raṅ gi ṅos nas)*, Buddha Bhagavat — possédant une compassion indéfectible pour tous les *sattva* comme si chacun d'eux était son fils unique — n'abandonne pas son enseignement du Dharma (4). Enfin, la cinquième raison n'est pas valable parce que, quand les conditions pour l'éveil du *gotra* seront un jour réunies *(rigs sad byed kyi rkyen tshaṅ nas)*, le *gotra* sera éveillé, comme l'ont bien montré l'*Uttaratantra* et son *Commentaire* (5).[3] *f. 152a*

En conséquence, une fois qu'on a admis qu'il ne peut pas exister un seul individu incapable d'être Éveillé *(saṅs rgyas mi srid pa'i gaṅ zag mi srid pa)*, il ne faut plus supposer ni que tous les êtres animés ne s'Éveillent pas *('tshaṅ rgya ba ma yin pa)* ni que l'Éveil n'est pas

(1) Cf. *RGV* 1.40-41.

(2) Les trois examens *(dpyad pa)* servent à établir qu'un enseignement scripturaire est à tous les points de vue « pur » *(dag pa = śuddha)* et partant valide. En effet, une déclaration de l'écriture n'est pas à accepter avec respect *(gaurava)* simplement parce qu'elle vient du Buddha ; et de même que l'orfèvre examine l'or en le chauffant *(bsregs pa : tāpa)*, en le coupant en morceaux *(bcad pa : cheda)* et en l'essayant sur une pierre de touche *(bdar ba : nikaṣa)*, ainsi une déclaration scripturaire est examinée *(parīkṣ-)* au moyen des trois examens ; v. ŚĀNTARAKṢITA, *Tattvasaṃgraha* v. 3344, et KAMALAŚĪLA, *Pañjikā*, p. 12 ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 30a. — Un enseignement doit remplir trois conditions. Il ne doit pas contredire l'ensemble de l'*āgama (luṅ daṅ mi 'gal)*; il ne doit pas être incompatible avec le raisonnement *(rigs pas gnod med)*; et il ne doit pas être inconsistant *(raṅ tshig sṅa phyi 'gal med)* (GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *op. cit.*, f. 36a). (Bien entendu, pour que deux enseignements soient vraiment contradictoires il faut qu'ils aient la même force, et un enseignement de sens indirect *(neyārtha)* ne contredit donc pas, selon cette théorie, un autre enseignement de sens certain *(nītārtha)* puisqu'ils ne se situent pas au même niveau et n'ont donc pas la même force.) Les trois examens correspondent aux trois domaines épistémologiques que les logiciens bouddhistes ont reconnus : celui qui est directement perceptible *(pratyakṣa : mthoṅ ba mṅon 'gyur)*, celui qui est en partie caché *(parokṣa :* [*cuṅ zad*] *lkog 'gyur)* et celui qui est entièrement caché *(atyantaparokṣa : šin tu lkog 'gyur)*. Ces trois domaines sont tous des *jñeya* — c'est-à-dire connaissables par un *pramāṇa* — car le premier est l'objet de la perception directe *(pratyakṣa : mṅon sum)*, le second est l'objet de l'inférence *(anumāna)* logique indépendante *(dṅos stobs rjes dpag)* et le troisième est l'objet de l'inférence fondée sur un témoignage digne de foi *(yid ches rjes dpag, luṅ gi tshad ma)*, autrement dit sur l'*āptāgama*. Ainsi, une écriture dont la validité est établie par les trois examens ne s'oppose pas à la perception directe dans ses sections traitant de ce qui en relève, ni à l'inférence logique indépendante dans ses sections traitant de ce qui en dépend, ni à l'inférence fondée sur un témoignage digne de foi dans ses sections traitant des topiques transcendants qui en relèvent. Sur cette théorie v. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, cha, f. 42a et suiv., et *Tshad ma rnam 'grel gyi mtha' dpyod thar lam rab gsal*, f. 302 et suiv. ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *op. cit.*, f. 24a et suiv., et *Phar phyin mchan*, f. 18a ; *KD*, pha, f. 11b, 19a ; cf. Th. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic* II, p. 333 n. 1.

Cette théorie repose sur la doctrine de DHARMAKĪRTI, *Pramāṇavārttika* 1.213 et suiv. (où est cité le *Pramāṇasamuccaya* de DIGNĀGA), 4.108.

(3) Cf. *Roṅ ṭīk*, f. 126a-b.

certain en dépit de l'Éveil *(saṅs rgya yaṅ rgya ṅos* [lire : *ṅes*] *ma yin pa)*.

Si l'on nous fait remarquer alors que tous les êtres animés pourront (: *prasaṅga*) être Éveillés en raison de l'Éveil *(sems can thams cad saṅs rgyas pa srid par thal/ saṅs rgya ba'i phyir)*, c'est exactement notre opinion. Et quant à l'objection consistant à dire qu'ils seraient déjà Éveillés *(saṅs rgyas zin par thal)*, nous avons déjà expliqué que ce raisonnement est inexact[1].

Objection : L'être animé pourrait être (: *prasaṅga*) absolument inexistant, car tous les êtres animés sont susceptibles d'être Éveillés[2]. — [Réponse :] Il n'y a pas là d'implication *(vyāpti)*. En effet, si un [*sattva*] est susceptible d'être Éveillé cela s'oppose à son inexistence (relative, *khyod saṅs rgyas pa yod na khyod med par 'gal lo*). Or le *prasaṅga* selon lequel l'être animé pourra ne pas exister *(sems can med pa srid par thal ba)* représente exactement notre doctrine, car il y a inexistence absolue de la chose *(bhāva) (dṅos po gtan med yod pa'i phyir*, c'est-à-dire après sa disparition, le *bhāva* [*dṅos po*] étant par définition *anitya*, etc.)[3]

Et comme ci-dessus, nous acceptons aussi le *prasaṅga* selon lequel les *sattva*, qui sont les objets de l'action bénéfique des *buddha*, pourront (: *prasaṅga*) ne pas exister (*med pa srid par thal ba)*. Le *sattva*, qui est l'objet de l'action bénéfique du *buddha*, pourra (: *prasaṅga*) cesser d'exister *(rgyun chad pa srid par thal)*, car tous les *sattva* peuvent être Éveillés *(saṅs rgyas pa yod pa'i phyir)*[4]. — [Objection :] Le *bodhisattva* de la huitième Terre *(bhūmi)* — le sujet de la proposition— pourra (: *prasaṅga*) ne pas exister, car il peut être Éveillé, les trois *vyāpti* ayant été également admises[5]. — [Réponse :] Vous devez bien réfléchir sur la question de savoir si la *vyāpti* dont vous tirez parti pour étayer votre thèse se rapporte à la *vyāpti* selon laquelle on n'est pas un *sattva* si l'on est Éveillé *(buddha: saṅs rgyas yin na sems can min pas khyab pa)*, ou non. En effet, si l'on examine attentivement [votre proposition], il ressort avec évidence que vous n'avez pas distingué entre la proposition « Tous les *sattva* peuvent être Éveillés » *(sems can thams cad saṅs rgyas pa yod pa)* et la proposition « Tous les *sattva* [sont] Éveillés » *(sems can thams cad saṅs rgyas pa)*.

Objection : Si tous les *sattva* peuvent être Éveillés, où existe cet [Éveil], et quand ? — [Question posée à l'opposant :] Dans la
f. 152b Série de qui, et quand, existe *(yod pa)* l'*anuttarasamyaksambodhi* que doit obtenir le [*bodhisattva*] qui pense qu'il doit obtenir l'Éveil pour le bien des *sattva?* — [Réponse de l'opposant :] Lorsqu'on est

(1) V. f. 149b.

(2) *Sems can nam yaṅ med pa srid par thal/ sems can thams cad saṅs rgyas pa yod pa'i phyir/* Littéralement : « ... car il existe l'Éveil de tous les *sattva* » ; sur la valeur de *yod pa* « exister » v. *supra*, p. 169 n. 5.

(3) V. *Roṅ ṭīk*, f. 128a.

(4) Cf. mKHAS GRUB RJE, *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 89a3 (cité *supra*, p. 216 n. 5).

(5) Les trois *vyāpti* en question sont énumérées f. 152a2, 4, 5.

Éveillé à l'*abhisambodhi* (*mṅon par rdzogs par saṅs rgyas pa'i tshe)*, celle-ci existe dans la Série ; mais l'Éveil (accompli, *saṅs rgyas*) qu'il doit encore atteindre n'existe pas dans la Série du *bodhisattva* sur le Chemin d'Équipement *(sambhāramārga)* puisque la cause et le fruit ne sont pas simultanés. — [Réponse :] Comment se fait-il alors qu'il ne convienne pas [selon vous] de dire la même chose dans l'autre cas [de tous les *sattva*, ainsi que nous l'avons fait] ?

Puisque le *saṃsāra* serait sans cause au cas où il aurait un commencement *(thog ma)*, la question se pose de savoir si ce qui n'a pas de terme initial comporte un terme final.

Certains ont soutenu qu'alors qu'il n'y a pas de terme final au *saṃsāra* en général (*'khor ba spyi tsam)*, il y a un terme final au *saṃrāsa* spécifique *('khor ba bye brag pa)*[1]. Mais cela est contradictoire, car il est contradictoire d'affirmer l'existence du vase quand cette [existence] est impossible pour les choses *(bhāva)*;[2] par conséquent il y a une limite finale au *saṃsāra* général et spécifique[3]. Si certains textes scripturaires *(āgama)* ont dit à ce propos qu'aucun terme final du *saṃsāra* n'est connu *('khor ba la phyi mtha' mi mṅon pa)*, cela veut dire [seulement] que les enfantins *(bāla)* ne connaîtront pas le moment précis *(dus kyi ṅes pa)* où pouvoir dire [comme le fait le Buddha] : Tels *sattva* obtiendront la délivrance en ce moment, et ni ultérieurement ni antérieurement[4]. Mais il faut savoir que suivant les objections mentionnées plus haut la délivrance ne pourrait plus être obtenue.

Et si certains affirment que, tandis que le *saṃsāra* n'a pas de terme final, tous les êtres animés s'Éveillent, ils ne font qu'assumer le fardeau de la contradiction[5].

§ 2.4 Si les Arhat [de la catégorie] des Śrāvaka et des Pratyekabuddha entrent *('jug pa)* dans le Chemin du Mahāyāna après s'être réveillés de [leur sommeil dans] la sphère de la tranquillité[6], la question se pose de savoir s'ils y entrent par le *sambhāramārga* du Mahāyāna ou bien avec le *darśanamārga.*

§ 2.41 Réfutation des autres thèses[7].

Selon d'aucuns, si l'on admet que le Śrāvaka est capable de *f. 153a*

(1) C'est l'opinion de ÑA DBON ; v. *supra*, p. 210.

(2) V. f. 150b1. Il serait aussi absurde de dire que le *saṃsāra* spécifique a un terme tandis que le *saṃsāra* général n'en a pas qu'il serait de dire que ce qui n'est pas une chose (en général ~ *spyi 'khor ba*) est quand même un vase (le particulier ~ *bye brag 'khor ba*) ; en fait, de même que le vase est une forme particulière de chose, ainsi le *saṃsāra* spécifique doit être une forme particulière du *saṃsāra* général.

(3) Cf. MKHAS GRUB RJE, *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 88b (*supra*, p. 216 n. 5).

(4) D'ailleurs, le Bodhisattva ne doit pas se dire que le *saṃsāra* a telle ou telle étendue ou qu'il y restera autant de *kalpa*, etc. ; cf. par exemple le *Maitreyaprasthānasūtra*, f. 449b-450a.

(5) Contra : *Roṅ ṭīk*, f. 127b-128b.

Tout ce passage à partir du folio 148b se retrouve dans le *RGV Dar ṭīk*, f. 101a-105b.

(6) V. *supra*, p. 180-181, 194. *(AAĀ)* et *infra*, p. 242 *(RGV)*.

(7) Cette section se retrouve dans le *RGV Dar ṭīk*, f. 186a5 et suiv.

comprendre l'Insubstantialité des choses *(chos kyi bdag med rtogs pa yod pa: dharmanairātmya*[1]*)*, il n'est pas raisonnable de dire qu'il entre [dans le Mahāyāna] avant le *darśanamārga* du Mahāyāna ; car s'il est vrai que celui qui n'a pas encore compris la *śūnyatā* doit produire [dans sa Série consciente] le *darśanamārga* du Mahāyāna afin de la comprendre directement pour la première fois *(mṅon sum gyis gsar du rtogs pa)*, celui qui l'a déjà comprise directement et l'a cultivée n'a plus besoin de le faire. Il entre par conséquent avec la septième *bhūmi*[2]. En revanche, selon la thèse qui veut que le Śrāvaka ne comprenne pas le *dharmanairātmya (ñan thos la chos kyi bdag med rtogs pa med pa)*[3], il doit produire le *darśanamārga* du Mahāyāna où l'on comprend directement pour la première fois la *śūnyatā;* ainsi, en guise de cause [du *darśanamārga*] il doit produire le *prayogamārga* où l'on réalise en méditation, par la voie de la *bhāvanāmayī ([-prajñā] sgom byuṅ)*, la *śūnyatā* sous la forme générique de l'objectivité *(don spyi'i tshul gyis)*[4]*;* et puisque, pour ce faire, il doit fixer *(gtan la 'bebs pa)* la *śūnyatā* par l'audition *(śruta)* et par la réflexion *(cintā)*, il entre par le *sambhāramārga* du Mahāyāna.

La thèse que vous venez d'exposer est tout à fait inexacte[5]. Même si l'on admet que le Śrāvaka ne peut pas comprendre le *dharmanairātyma* il ne lui serait même pas (: *prasaṅga*) nécessaire de produire le *darśanamārga* du Mahāyāna dans sa Série ; car il est nécessaire de produire le *darśanamārga* [seulement] afin de comprendre directement pour la première fois le *nairātmya* qui n'a pas été compris préalablement ; or l'Arhat des Śrāvaka, lui, a déjà compris directement et cultivé le *nairātmya*[6]. Que répondez-vous [à cette objection] ?

[Réponse de l'opposant :] C'est que l'[Arhat] ayant pour qualité de comprendre directement pour la première fois la *śūnyatā* subtile *(phra mo)* doit le faire pour la première fois encore qu'il ne soit pas muni *(rab tu phye ba)* de la compréhension directe pour la première fois du *nairātmya* en tant que tel *(bdag med tsam)* par le *darśanamārga* du Mahāyāna. — [Réponse :] Suivant la première

(1) Littéralement : « Si l'on admet qu'il y a pour le Śrāvaka la compréhension du *dharmanairātmya...* » V. *supra*, p. 171 n. 5.

(2) Cf. E. Obermiller, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 42-43.

(3) V. dKon mchog 'Jigs med dbaṅ po, *Grub mtha' rin chen phreṅ ba*, f. 17b3 *(luṅ gi rjes 'braṅ sems tsam pa)*, 17b4 *(rigs pa'i rjes 'braṅ sems tsam pa)*, 20a *(rnal 'byor spyod pa'i dbu ma raṅ rgyud pa)*, 21a *(mdo sde spyod pa'i dbu ma raṅ rgyud pa)* ; *infra*, p. 237 et suiv.

(4) Avant la première étape du *darśanamārga* la compréhension de la Réalité n'est pas directe et immédiate, puisque la compréhension de la *śūnyatā* selon un mode générique *(don spyi'i tshul)* précède sa compréhension directe *(mṅon sum du: pratyakṣeṇa)* à partir de cette étape.

Sur le *don spyi* et le *sgra spyi*, qui s'opposent ainsi au *mṅon sum*, v. *infra*, p. 325-326.

(5) V. *supra*, p. 171et suiv. ; *infra*, p. 239.

(6) C'est-à-dire le *pudgalanairātmya* (cf. *supra*, p. 168).

doctrine exposée [selon laquelle l'Arhat des Śrāvaka peut comprendre le *dharmanairātmya*] aussi il sera (: *prasaṅga*) certainement nécessaire f. 153b
de produire dans la Série le *darśanamārga* du Mahāyāna ; en effet, il faut que le [*bodhisattva*], qui a pour qualité l'Équipement étendu en mérite *(puṇyasambhāra)* et l'Équipement en Gnose *(jñānasambhāra)*, produise dans sa Série le *darśanamārga* relevant du *puṇyasambhāra*, et aussi le *sambhāramārga* et le *prayogamārga* en tant que les causes de ce [*darśanamārga*]. — [Objection de l'opposant:] Suivant la première doctrine il n'y a pas de faute puisqu'on complète le *puṇyasambhāra* relevant du Chemin du Mahāyāna à partir de la septième *bhūmi*. — [Réponse:] Alors [selon vous] il sera (: *prasaṅga*) raisonnable de dire que celui qui désire obtenir rapidement la *bodhi* suprême entre d'abord nécessairement *(ṅes par)* dans le Chemin du Śrāvaka ! [Cela découle en fait de votre thèse] parce que — comme il est possible d'obtenir par l'énergie ardente le fruit de l'Arhat-Śrāvaka en trois vies[1] — il n'est plus nécessaire ensuite de [le] produire dans la Série jusqu'à la sixième *bhūmi*, et il suffit alors d'entrer à partir de la septième *bhūmi;* et parce que, sur le *sambhāramārga* et le *prayogamārga* du Mahāyāna, il faut [au contraire] accumuler l'Équipement durant un *asaṃkhyeya* de *mahākalpa*[2].

En conséquence, en s'appuyant sur ce raisonnement, il faut savoir qu'il est inexact de dire que l'Arhat-Śrāvaka n'a pas besoin de produire le *sambhāramārga* et le *prayogamārga* du Mahāyāna, et qu'il entre [par conséquent] en prenant la huitième *bhūmi* comme limite inférieure *(ma mtha')*.

§ 2.42 Établissement de notre doctrine *(raṅ lugs)*[3].

Ainsi donc, même en admettant que les Arhat parmi les Śrāvaka et les Pratyekabuddha comprennent directement les deux *nairātmya* subtils *(phra mo)*[4], lorsqu'ils entrent dans le Chemin du Mahāyāna ils le font nécessairement à partir du *sambhāramārga;* car après avoir d'abord bien fixé *(gtan la phab nas)*, par l'audition et par la réflexion, les innombrables variétés distinctes ressortissant au *puṇyasambhāra*, ils les cultivent pendant un *asaṃkhyeya* de *kalpa* au moyen de la *bhāvanāmayī* mondaine *('jig rten pa'i sgom byuṅ);* et ensuite ils f. 154a
obtiennent les douze centuries de qualités, etc., ressortissant à la

(1) Cf. *AK* 6.24cd.

(2) Cf. *Grub mtha' rin chen phreṅ ba*, f. 17b5 *(sems tsam pa)*; *Grub mtha' chen mo*, cha, f. 45b. — Cf. LA VALLÉE POUSSIN, Notes bouddhiques XII, *Bulletin de la classe des lettres* (ARB) 1929, p. 338-340.

(3) V. *RGV Dar ṭīk*, f. 187a4. et suiv., où la présente section est reproduite mot à mot.

(4) Cf. *infra*, p. 239-240.

première *bhūmi*[1]. Pourtant, si on les tient pour des *pṛthagjana* lorsqu'ils sont sur le *sambhāramārga* et le *prayogamārga*, on rabaisse l'*āryapudgala;* et il faut savoir que c'est une vue complètement erronée que de considérer que celui qui a éliminé [les obstacles] sur le *lokottaramārga* [du Śrāvaka] déchoit *(slar ldog pa)* et ne peut être sûr de la délivrance *(thar pa la yid brtan mi ruṅ ba)*[2].

En outre, bien qu'il n'existe aucune différence dans la compréhension directe en tant que telle du *dharmadhātu (chos dbyiṅs mṅon sum gyis rtogs pa tsam)*, il faut savoir qu'il existe des différences dans la capacité et le pouvoir plus ou moins grands de détruire les facteurs défavorables *(mi mthun phyogs: vipakṣa)*, etc., de même [qu'il existe une différence] entre la grandeur du Meru et un grain de moutarde. En conséquence, qu'on considère qu'il peut ou qu'il ne peut pas comprendre le *dharmanairātmya*[3], il faut savoir que le Śrāvaka entre par le *sambhāramārga* du Mahāyāna. Et en se fondant sur ce fait il faut savoir que si une personne dont le *gotra* est fixé dans le Mahāyāna *(theg pa chen por rigs ṅes pa)* et une autre personne dont le *gotra* est temporairement fixé comme celui du Śrāvaka *(gnas skabs ñan thos su rigs ṅes pa)* entrent en même temps par ce *sambhāramārga*, elles obtiennent la *bodhi* suprême, et que la différence [entre les deux] procède du fait que le *mahāyānagotraka* est beaucoup plus rapide et que l'autre est infiniment plus lent. Tout en pouvant faire état des nombreux arguments donnant les raisons pour cela, nous ne les avons pas relevés par crainte de prolixité.

Les Arhat parmi les Śrāvaka qui vont exclusivement à la tranquillité *(śamaikāyana)* ainsi que les Pratyekabuddha ont été le sujet principal de cette discussion.[4] Il faut savoir qu'on a aussi démontré

(1) V. *Madhyamakāvatāra*, p. 351-352.

(2) Ici le *RGV Dar ṭīk* intercale une note sur la compréhension de la *śūnyatā* qui est limitée dans ses modes chez l'Ārya-Śrāvaka alors qu'elle est très étendue chez l'Ārya-Bodhisattva (f. 187b).

(3) Ou : qu'on considère qu'il y a ou qu'il n'y a pas compréhension du *dharmanairātmya*.

(4) Sur le Śrāvaka qui se tourne vers la *bodhi* v. *Saṃdhinirmocanasūtra* § 7.16 (*supra*, p. 74, 179) et le commentaire de YUAN-TS'Ö cité dans le *Legs bšad gser phreṅ* (I, f. 318a). — En ce qui concerne le Śrāvaka qui se réveille enfin de la Sphère de la tranquillité *(ži ba'i dbyiṅs)*, TSOṄ KHA PA renvoie au chapitre II du *LAS* (p. 135 ; cf. p. 321) où il est parlé des personnes qui sont enivrées par le *samādhi* lors de leur séjour dans l'*anāsravadhātu* et qui s'endorment pour un *kalpa* dans un *samādhikāya* (cf. *supra*, p. 180-181). — Pour ce qui est de la rapidité relative des deux catégories, TSOṄ KHA PA renvoie aux deux doctrines du *Munimatālaṃkāra* et du commentaire du *Bodhicaryāvatāra* de DGE BA'I LHA.

l'unité du Véhicule ultime, ainsi qu'on l'a fait, dans le but de démontrer que tous les êtres animés s'Éveillent *(sems can thams cad 'tshaṅ rgya ba'i šes byed)*[1].

(1) Ici se termine le passage parallèle dans le *RGV Dar ṭīk* (f. 188a2), qui reprend sa discussion du *Saddharmapuṇḍarīka* (cité *RGV* 2.58).

Cf. *rTogs dka'i snaṅ ba*, f. 88a : *'dir ni mthar thug gi theg pa gcig tu ṅes te/ mthar thug pa'i myaṅ 'das thob na 'jigs pa med pa'i gnas thob dgos pa la/ ñan raṅ gi myaṅ 'das thob kyaṅ šes sgrib kyi 'jigs pa daṅ bcas pa'i phyir/ /des na saṅs rgyas ma thob bar myaṅ 'das mthar thug med pas* [cf. *RGV* 1.87 et 94] *mthar thug theg pa gcig tu ṅes so/ /des na ñan raṅ lhag med du žugs pa'aṅ/ dag pa'i žin du padma'i sbubs su yid kyi raṅ bžin gyi lus blaṅs te zag med kyi tiṅ ṅe 'dzin las saṅs rgyas kyi 'od zer gyis sad par byas nas slar theg chen du 'jug par laṅ gšegs las bšad ciṅ/ ñan raṅ gi theg pa gsuṅs pa ni/ 'khor ba'i lam gyis dub pa'i gdul bya 'ga' žig re šig dbugs 'byuṅ ba'i ched du yin no/ /'o na ñan raṅ dgra bcom theg chen gyi lam gaṅ nas 'jug ce na/ tshogs lam nas 'jug dgos te/ chos ñid sgom pa daṅ mṅon sum du rtogs pa dus mñan mi 'oṅ bas mṅon sum du rtogs pa'i goṅ du chos ñid don spyi'i tshul gyis rtogs pa'i 'jig rten pa'i sgom byuṅ 'gro dgos šiṅ/ de ni sbyor lam yin la/ de'i sṅon du tshogs gsog pa daṅ 'brel par byas pa'i sgo nas chos ñid thos bsam gyis gtan la 'bebs pa 'gro dgoš šiṅ/ de ni tshogs lam yin pa'i phyir ro//*

CHAPITRE III

RÉSUMÉ DES DOCTRINES DES ÉCOLES BOUDDHIQUES SUR L'*EKAYĀNA* ET L'ÉVEIL UNIVERSEL SELON LE *GRUB MTHA' RIN CHEN PHREṄ BA* DE DKON MCHOG 'JIGS MED DBAṄ PO

Dans son *Grub mtha' rin chen phreṅ ba* dKon mchog 'Jigs med dbaṅ po a résumé les théories attribuées aux différentes écoles mahāyānistes relatives à l'*ekayāna* et à la question de savoir si les Saints ou Arhat parmi les Śrāvaka et les Pratyekabuddha peuvent eux aussi comprendre *(rtogs pa: adhi-gam-)* le *dharmanairātmya.* Dans ce traité il est fait état des doctrines suivantes.

I. La doctrine des Vijñānavādin.

a) Les tenants du Cittamātra traditionaliste (ceux qui suivent l'Écriture [*āgama*], *luṅ gi rjes 'braṅ sems tsam pa)* distinguent, à la suite du *Saṃdhinirmocanasūtra* (§ 7.14-16), entre les Arhat-Śrāvaka tendant uniquement à la tranquillité *(śamaikāyana)* et n'entrant donc pas dans le Chemin du Mahāyāna et les Arhat qui y entrent en se tournant vers la *bodhi* à partir du *sopadhiśeṣa* (et non pas du *nirupadhiśeṣa*)[1]. Les personnes dont le *gotra* est fixé dans le Hīnayāna ont surtout pour objet de leur *bhāvanā* la Réalité absolue *(pariniṣpanna)* relevant du *pudgalanairātmya;* et quand leur pratique continuelle *(goms pa)* s'achève ils auront éliminé complètement le *kleśāvaraṇa* en s'appuyant sur le *vajropamasamādhi* du *bhāvanāmārga* du Hīnayāna, et du même coup ils se rendent présent le fruit *(phala)* de l'Arhat (f. 17a-b). De leur côté, les individus possédant le *mahāyānagotra* ont surtout pour objet de leur *bhāvanā* le *pariniṣpanna* relevant du *dharmanairātmya.*

(1) Cf. f. 23b6.
Selon les Prāsaṅgika tibétains au contraire, le *nirupadhiśeṣa*° doit précéder le *sopadhiśeṣa-nirvāṇa* parce qu'il correspond au *samāhita* alors que ce dernier correspond au *pṛṣṭhalabdha;* dans le *nirupadhiśeṣa* l'Apparence Réaliste manque *(bden* [*grub gyi*] *snaṅ* [*ba*] *med pa)* tandis que dans le *sopadhiśeṣa* elle est présente *(bden snaṅ yod pa)* (v. 23b6 cité *infra*, p. 239 n. 2).

b) Selon les tenants du Cittamātra qui se fondent sur la logique *(rigs pa'i rjes 'braṅ)* — l'école de Dignāga et de Dharmakīrti — au contraire, les Arhat du Hīnayāna entrent eux aussi dans le Chemin du Mahāyāna puisque, à la différence des Vijñānavādin traditionalistes, ces docteurs admettent que le Véhicule ultime *(mthar thug pa)* est unique (f. 17b)[1].

II. La doctrine des Svātantrika-Mādhyamika cultivant le Yoga *(rnal 'byor spyod pa'i dbu ma raṅ rgyud pa)*.

Les individus dont le *gotra* de Śrāvaka est fixé ont surtout pour objet de leur *bhānavā* la théorie *(lta ba)* qui comprend le *pudgalanairātmya*. En s'appuyant sur le *vajropamasamādhi* de leur *bhāvanāmārga*, ils finissent par éliminer complètement le *kleśāvaraṇa* et se rendent présent du même coup le fruit d'Arhat.

Les individus dont le *gotra* de Pratyekabuddha est fixé ont surtout pour objet de leur *bhāvanā* la théorie portant sur le Vide de la dualité objective et subjective *(gzuṅ 'dzin gñis stoṅ)*. En s'appuyant sur le *vajropamasamādhi* ils finissent par éliminer complètement aussi bien le *jñeyāvaraṇa* gros que le *kleśāvaraṇa*, et du même coup ils se rendent présent le fruit du Pratyekabuddha-Arhat (f. 20a). Selon cette école, le *kleśāvaraṇa* consiste en le substantialisme fondé sur le *pudgala (gaṅ zag gi bdag 'dzin)*; et le *jñeyāvaraṇa* consiste en le substantialisme fondé sur la notion des *dharma (chos kyi bdag 'dzin)* (f. 19b).

Le fait d'être un Arhat des Śrāvaka et des Pratyekabuddha implique (: *vyāpti*) l'entrée dans le Mahāyāna, car l'école tient le Véhicule ultime pour unique. Par conséquent, la différence entre ces deux catégories en ce qui concerne ce qui doit être éliminé *(prahātavya)* et le fruit à obtenir par leurs compréhensions respectives *(rtogs rigs)* comporte [seulement] une différence de degré (f. 20a-b)[2].

III. La doctrine des Svātantrika-Mādhyamika cultivant les Sūtra *(mdo sde spyod pa'i dbu ma raṅ rgyud pa)*.

Les Śrāvaka et les Pratyekabuddha dont le *gotra* est fixé [lire : *rigs ṅes*] ne comprennent pas le *dharmanairātmya*, (f. 21a4). De leur côté, les individus dont le *mahāyānagotra* est fixé *(theg chen rigs ṅes)* éliminent successivement le *kleśāvaraṇa* et le *jñeyāvaraṇa (rim can du spoṅ ba)*, et la *Tarkajvālā* a en effet dit que leur *kleśāvaraṇa* est complètement éliminé quand ils obtiennent la huitième *bhūmi* (mais

(1) V. *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. 19b-20a, qui renvoie au *Pramāṇavārttika* 2.143-145 et 210. (Cf. *supra*, p. 159).

(2) Cf. f. 17b3. Le *prahātavya* du Śrāvaka est la saisie du *pudgala;* et celui du Pratyekabuddha est le *jñeyāvaraṇa* gros *(śes sgrib rags pa)* — la saisie des *dharma* en tant que substantiellement différents sous l'aspect subjectif et objectif (cf. f. 19b-34, 20a1-3).

cette école n'admet pas la doctrine des Prāsaṅgika selon laquelle on ne commence à éliminer le *jñeyāvaraṇa* qu'après avoir complètement éliminé le *kleśāvaraṇa* ; cf. f. 24a2). Exception faite de ces quelques différences, la doctrine de cette école concorde avec celle des Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika.

IV. La doctrine des Prāsaṅgika-Mādhyamika.

Les compréhensions respectives de la *prajñā* portant sur les trois Véhicules *(theg pa gsum la šes rab kyi rtogs rigs)* ne sont pas dissemblables, car le fait d'être un Ārya implique justement la compréhension du *dharmanairātmya* (f. 23b4).

Les individus dont le *śrāvakagotra* est fixé s'adonnent à la *bhāvanā* de la théorie du *nairātmya* avec des moyens sommaires *(rigs pa mdor bsdus)*, et ils finissent par éliminer le réalisme *(bden 'dzin)* ainsi que ses germes *(bīja)* par le *vajropamasamādhi* de leur *bhāvanāmārga* du Hīnayāna et se rendent présente du même coup la *bodhi* du Śrāvaka (23b). En revanche, en réalisant en méditation la théorie du *nairātmya* sous toutes ses formes infinies *(rigs pa'i rnam graṅs mtha' yas pa'i sgo nas)*, les Bodhisattva éliminent les *āvaraṇa;* mais avant d'avoir éliminé le *kleśāvaraṇa* ils ne commencent pas à éliminer le *jñeyāvaraṇa* — ce qu'ils font à partir de leur huitième *bhūmi;* et les Bodhisattva qui n'ont pas d'abord suivi le Chemin inférieur *(dman lam sṅon du ma soṅ ba)* ont fini d'éliminer le *kleśāvaraṇa* quand ils obtiennent la huitième *bhūmi*[1]. Ainsi, appuyés sur l'*ānantaryamārga* de la fin du courant *(rgyun mtha')* ils finissent par éliminer le *jñeyāvaraṇa* et se rendent présent du même coup le plan *(pada)* des quatre Corps *(kāya)* (f. 24a1-3)[2].

Selon cette école, le *pudgalanairātmya* subtil *(phra mo)* consiste en le barrage de l'établissement réel de ce qui est à barrer sur la base du *pudgala (gži gaṅ zag gi steṅ du dgag bya bden grub bkag pa)*, alors que le *dharmanairātmya* subtil consiste en le barrage de l'établissement réel de ce qui est à barrer sur la base des *skandha*, etc. *(gži phuṅ sogs*

(1) Les Ārya parmi les Śrāvaka et les Pratyekabuddha qui prennent ensuite le Chemin du Bodhisattva ont naturellement déjà éliminé le *kleśāvaraṇa*.

(2) F. 23b-24a *(dbu ma thal 'gyur ba): theg pa gsum la šes rab kyi rtogs rigs mi 'dra ba med de/ 'phags pa la chos kyi bdag med mṅon sum du rtogs pas khyab pa khas len pa'i phyir/ /... theg dman rigs ṅes rnams kyis bdag med pa'i lta ba rigs pa mdor bsdus tsam gyis bsgoms pa la brten nas/ mthar theg dman gyi sgom lam rdo rje lta bu'i tiṅ ṅe 'dzin gyis bden 'dzin sa bon daṅ bcas pa spaṅs pa daṅ dus mñam du raṅ gi byaṅ chub mṅon du byed do// dbu ma raṅ rgyud pa man chad kyis lhag med myaṅ 'das thob pa la de'i sṅon du lhag bcas myaṅ 'das 'thob dgos par 'dod kyaṅ/ lugs 'di la lhag bcas kyi sṅon du lhag med myaṅ 'das 'thob dgos par 'dod do/ /ñan raṅ gñis la žugs gnas kyi rnam bžag khas len žin/ žugs gnas brgyad po gaṅ ruṅ la 'phags pas khyab par khas len no/ /theg chen gyi byaṅ chub mṅon du byed tshul ni/ byaṅ sems rnams kyis bdag med pa'i lta ba rigs pa'i rnam graṅs mtha' yas pa'i sgo nas rgyas par bsgoms te sgrib pa spoṅ bar byed la/ de yaṅ ñon sgrib zad par ma spaṅs par šes sgrib spoṅ ba'i mgo mi rtsom la/ šes sgrib spoṅ ba'i mgo sa brgyad pa nas rtsom pa yin žin/ dman lam sṅon du ma soṅ ba'i byaṅ sems rnams kyis sa brgyad pa thob pa na ñon sgrib zad par spaṅs te/ mthar rgyun mtha'i bar chad med lam la brten nas šes sgrib ma lus par spaṅs pa daṅ dus mñam du sku bži'i go 'phaṅ mṅon du byed do//*

kyi steṅ du dgag bya bden grub bkag pa); la différence entre ces deux formes du *nairātmya* subtil porte par conséquent seulement sur la base qui est Vide (*stoṅ gži*, à savoir le *pudgala* ou les *skandha*, etc.), et non pas sur ce qui est à barrer *(dgag bya*, qui dans les deux cas est le même établissement en vérité, *bden grub)* (f. 23a-b).[1]

(1) Cf. *Grub mtha' rin chen phreṅ ba,* f. 23a-b *(thal 'gyur ba): lam gyi dmigs pa ni/ gaṅ zag raṅ skya thub pa'i rdzas yod kyis stoṅ pa gaṅ zag gi bdag med rags pa daṅ/ gaṅ zag bden pas stoṅ pa gaṅ zag gi bdag med phra mor 'dod do/ /bdag med phra mo gñis stoṅ gži'i sgo nas 'byed pa yin gyi/ dgag bya'i sgo nas mi 'byed de/ gži gaṅ zag gi steṅ du dgag bya bden grub bkag pa gaṅ zag gi bdag med phra mo daṅ/ gži phuṅ sogs kyi steṅ du dgag bya bden grub bkag pa chos kyi bdag med phra mo yin pa'i phyir/ gaṅ zag gi bdag med phra mo daṅ/ chos kyi bdag med phra mo gñis la phra rags med ciṅ gnas lugs mthar thug tu 'dod do//*

CHAPITRE IV

LA THÉORIE DE L'*EKAYĀNA* DANS LE *RATNAGOTRAVIBHĀGA*

Le passage du *Dhāraṇīśvararājasūtra* déjà mentionné plus haut est le seul texte scripturaire cité par la *RGVV* (1.2) qui puisse être interprété comme se rapportant à la théorie de l'*ekayāna ;* encore cette connexion est-elle indirecte puisque les trois étapes dans la purification de l'Élément précieux de l'esprit dont ce Sūtra fait état ne recouvrent pas exactement les trois *yāna*[1]. Pourtant, le Śrāvakayāna et la première étape de la purification dont parle le Sūtra coïncident plus ou moins exactement ; et si le Sūtra dit qu'un seul et même *(sattva)dhātu* passe par trois étapes successives de purification avant de comprendre la *tathāgatadharmatā*, cela montre au moins que l'adepte du *śrāvakayāna* est censé pouvoir obtenir lui aussi l'Éveil suprême[2].

Le *RGV* reprend plus loin l'enseignement de ce Sūtra en ce qui concerne la question de la prédication destinée au Śrāvaka en disant que le Maître expert en moyens salvifiques « ébranle » les *sattva* qui se trouvent sur cette première étape ; et en leur faisant abandonner les trois plans de l'existence et en leur exposant les quatre Sommaires du *dharma* — l'impermanence, la douleur, le non-soi, et la tranquillité — ils les fait parvenir à leur *nirvāṇa* (provisoire) (2.57) :

anityaduḥkhanairātmyaśāntiśabdair upāyavit//
udvejya tribhavāt sattvān pratārayati nirvṛtau//

Puis les deux vers suivants du *RGV* font allusion aux Arhat qui, sur la voie de la simple tranquillisation, s'imaginent qu'ils ont obtenu

(1) V. *supra*, p. 184.

L'absence dans le *RGV* (et même dans le *ŚMDSS*) d'un traitement détaillé de la théorie de l'*ekayāna* est remarquable (voir surtout *RGV* 2.58, et 1.87 qui parle de l'identité du *nirvāṇa* avec le *buddhatva*). Rappelons à ce propos que, selon le *RGV* et le *ŚMDSS*, la Réalité absolue est inaccessible aux Śrāvaka et aux Pratyekabuddha (cf. *RGVV* 1.1, 36, 153), et même aux Bodhisattva s'ils sont nouvellement entrés dans leur Véhicule (*navayānasamprasthita*, 1.154), et s'ils sont *vaśitāprāpta* et ont reçu l'*abhiṣeka* (1.36, 2.73).

Sur la théorie du *buddha* comme Refuge unique v. *ŚMDSS* f. 440b et suiv. (= *DzG*, f. 35b et suiv.) et *RGV* 1.21.

(2) V. *infra*, p. 283-285.

le *nirvāṇa*. Et en renvoyant au *Saddharmapuṇḍarīka* ce traité ajoute qu'après avoir été séparés de ce qu'ils ont « saisi », les anciens Śrāvaka sont mûris dans le *yāna* suprême par la cultivation de la *prajñā* et du Moyen — la Grande Compassion — et se destinent alors à l'Éveil suprême (2. 58-59) :

> *śāntimārgāvatīrṇāṃś ca prāptanirvāṇasaṃjñinaḥ*[1]*/*
> *saddharmapuṇḍarīkādidharmatattvaprakāśanaiḥ//*
> *pūrvagrahān nivartyaitān prajñopāyaparigrahāt/*
> *paripācyottame yāne vyākaroty agrabodhaye//*

Cette doctrine rappelle ainsi la théorie étudiée plus haut d'après le *ŚMDSS*, le *LAS* et l'*AAĀ*.

Le *RGV* connaît en outre quelques autres théories que nous avons rencontrées dans le même contexte et qui occupent une place importante dans la doctrine de l'*ekayāna*, notamment l'*avidyāvāsabhūmi* (1.138 et 3.34)[2], l'*acintyapariṇāma* (1.81) et l'*acintyanamanacyuti* (2.25), mais il n'explique pas le sens précis de ces termes. Cette explication nous est pourtant fournie par la *RGVV*, qui mentionne l'*avidyāvāsabhūmi*, l'*acintyā pariṇāmikī cyutiḥ* et les *manomayātmabhāva*, et l'*anāsravakarman* (1.36) et précise que ces quatre facteurs affectent la Série consciente *(saṃtāna)* des Arhat (1.130-131)[3]. Alors que ces derniers *āryapudgala* qui sont, suivant la présente doctrine, toujours sujets à instruction *(śaikṣa)* ont encore des impuretés, celles-ci sont à éliminer par la seule *bhāvanā;* au contraire, les impuretés des profanes ordinaires *(pṛthagjana)* doivent être éliminées aussi par le Chemin de la Vue (*darśanaprahātavya* 1.130-131).

A côté des Arhat et des Pratyekabuddha, la *RGV* mentionne aussi, dans le même contexte, les Bodhisattva ayant obtenu la *vaśitā* qui sont mentionnés par le *ŚMDSS* et d'autres Sūtra[4] ; ces trois catégories d'individus se composent des personnes qui n'ont pas compris les quatre Perfections *(pāramitā)* du bon *(śubha)*, du soi *(ātman)*, de la béatitude *(sukha)*, et du permanent *(nitya)*. Et les obstacles qui les empêchent d'obtenir ces quatre *guṇapāramitā* du *tathāgatadharmakāya* sont précisément les quatre facteurs qui viennent d'être mentionnés : l'*avidyāvāsabhūmi*, ou la condition *(pratyayalakṣaṇa)*, qui est comme leur *kleśasaṃkleśa;* l'*anāsravakarman*, ou la cause *(hetulakṣaṇa)*, qui est comme leur *karmasaṃkleśa;* le *manomayātmabhāva* ayant pour caractère l'existence *(sambhavalakṣaṇa)* et l'*acintyā pariṇāmikī cyutiḥ* ayant pour caractère la non-existence

(1) V. *supra*, p. 194. Johnston a lu *prāpya*°.

(2) Comme la version tibétaine du *ŚMDSS* (f. 434b5 et suiv.) — mais à la différence du *LAS* — le *RGV* et la *RGVV* usent du terme *avidyāvāsabhūmi*. Les traducteurs tibétains de ce Śāstra ont cependant employé la forme *ma rig pa'i bag chags kyi sa* = *avidyāvāsanābhūmi* (D, f. 92a, 110a3, 121b5), exactement comme dans le *LAS*.

(3) Cf. *RGVV* 1.67-68, où il est question du *bodhisattva*.

(4) *ŚMDSS*, f. 435b5. Cf. *MPNS* cité *DzG*, f. 23a ; ci-dessus, p. 182, 198.

(vibhavalakṣaṇa), qui sont comme le *janmasaṃkleśa* des Arhat, des Pratyekabuddha et des Bodhisattva qui sont *vaśitāprāpta*[1].

Mais l'*avidyāvāsabhūmi* et les trois autres facteurs associés ne peuvent plus faire déchoir le *tathāgatadhātu* ayant atteint la condition très pure *(suviśuddhāvasthā)* du *tathāgata* dans la *buddhabhūmi;* en fait, il possède alors non seulement la pureté naturelle *(prakṛtiviśuddhi)* mais aussi la pureté complète caractéristique de l'état de *buddha (vaimalyaviśuddhi)* (*RGV* 1.79-82).

Le *RGV* fait état de la théorie de l'Éveil unique dans la mesure où il enseigne que le *nirvāṇa* et l'état de *buddha (buddhatva)* sont non-duels au Sens absolu (1.87). En effet, la *śūnyatā* étant elle-même munie de tous les « modes » excellents *(sarvākāravaropetā*, 1. 88-92), la Réalité absolue est inséparable des qualités du *buddhatva;* et le *nirvāṇadhātu* est donc caractérisé par la *prajñā*, le *jñāna* et la *vimukti* qui en sont inséparables, tout comme l'éclat et les rayons pénétrants sont inséparables du soleil (1.93). En conséquence, de même que le soleil ne saurait être vu sans ses rayons et son éclat, ainsi le *nirvāṇa* ne peut pas être atteint sans accéder au *buddhatva* (1.94). Le commentateur précise donc que, dans l'*anāsravadhātu*, il y a non-dualité *(advaya)* du *buddhatva* procédant de l'Éveil portant sur tous les *dharma* sous tous leurs modes et du *nirvāṇa* procédant de l'élimination des impuretés avec leurs traces, la délivrance *(mokṣa)* qui est inséparable des qualités innombrables, impensables et immaculées étant justement le *tathāgata*. Et il s'ensuit selon le commentateur que les allusions scripturaires au *parinirvāṇa* atteint par un Arhat ou un Pratyekabuddha ne sont que des expédients salvifiques *(upāya)* employés par les Tathāgata pour servir, suivant ce qui est dit dans le *ŚMDSS* (f. 433a-b ; cf. *Saddharmapuṇḍarīka* 7.92), d'« étapes » où certaines catégories de leurs disciples peuvent se reposer quand ils sont fatigués par la longueur du Chemin qu'ils ont à parcourir avant d'atteindre enfin le suprême et parfait Éveil (*RGVV* 1.87)[2].

La partie suivante du présent ouvrage sera consacrée à une étude du *tathāgatadhātu* existant chez tous les êtres animés quel que soit le *yāna* qu'ils suivent, ainsi que des conditions *(avasthā)* dans lesquelles il se trouve et des qualités qui en sont inséparables. Ce *tathāgatadhātu* correspond plus ou moins exactement au *tathāgatagarbha* qui permet à tous les êtres animés d'obtenir le suprême et parfait Éveil, lequel est donc universel.

(1) *RGVV* 1.36 (p. 32-33) et *RGV* 2.73 ; cf. *RGVV* 1.82. — L'enseignement du *LAS* sur ce point est plus complexe et représente peut-être une forme plus développée de la doctrine. Cf. D.T. Suzuki, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, p. 208 et suiv., et p. 361.

(2) V. *infra*, p. 352-356 ; cf. *supra*, p. 211-213.

TROISIÈME PARTIE

LA THÉORIE DU TATHĀGATAGARBHA

Chapitre premier

ANALYSE DU *RATNAGOTRAVIBHĀGA* ET DE SA « *VYĀKHYĀ* »

1. Chapitre premier

La première stance du *RGV*, qui fournit une table synoptique des matières de l'ouvrage entier, donne une liste des sept *vajrapada* ou « stations adamantines » *(rdo rje'i gnas)* constituant le corps *(śarīra)* du traité : *buddha*, *dharma*, *gaṇa* (= *saṃgha*), *dhātu* (: *garbha*), *bodhi*, *buddhaguṇāḥ*, et *buddhakarman* (= *jinakriyā*). Et dans la deuxième stance le *Dhāraṇīśvararājasūtra* est nommé comme la source principale de l'enseignement qui fait état de ces sept choses *(artha)*[1].

Le Triple Joyau *(ratnatraya, triratna)*

Les vers 3 à 22 sont consacrés à un exposé sur le *triratna* consistant en le *buddha*, le *dharma* et le *saṃgha.* Il est ainsi question en premier lieu (1.4-8) de la « bouddhaté » *(buddhatva)* incomposée *(asaṃskṛta)* ou du *buddha* de Sens absolu qui doit être connu directement et intuitivement *(pratyātmavedanīya)*. De ce *buddha* procède le *dharma* suprême qui n'est pas l'objet de la raison et des hypothèses *(tarka)* et qui doit, lui aussi, être connu directement *(pratyātmavedanīya)* (1. 9-12). La Vérité du barrage *(nirodhasatya)* et la Vérité du Chemin *(mārgasatya)* y mènent ; et ces deux Vérités constituent le *virāgadharma* ayant pour caractère le double *vyavadānasatya* ou la Vérité de purification (1.11)[2].

Les Saints qui ont compris l'Insubstantialité *(nairātmya)* tranquille *(śiva)* du monde entier *(sarvajagat)* aperçoivent la *sambuddhatā* omniprésente *(sarvatrânugatā)* parce qu'ils voient que les *kleśa* sont sans être propre en vertu de la luminosité naturelle de la Pensée

(1) Le *Bhāṣya* et la *Ṭīkā* du *MAV* (5.22) connaissent dix *vajrapada* qui diffèrent complètement des sept *vajrapada* du *RGV*.

(2) Pour une discussion de ce thème v. *DzG*, f. 35a-b.

(cittaprakṛtiprabhāsvaratā) ; et ils constituent le Joyau de la Communauté *(gaṇaratna)* des Bodhisattva qui ne reculent pas *(avaivartikabodhisattva)* (1. 13-18). Ces Saints sont munis du savoir supramondain *(lokottarajñāna)* revêtant deux formes selon qu'il comprend la Réalité exactement et telle qu'elle est *(yathāvadbhāvikatā)* ou qu'il la comprend en extension *(yāvadbhāvikatā)*. Tandis que la première forme du *jñāna* connaît l'Insubstantialité du *pudgala* et des *dharma* grâce au barrage consistant en l'épuisement originel (: *ādikṣayanirodha*) et à la pureté et la luminosité naturelles (: *prakṛtiśuddha*, *prakṛtiprabhāsvara*) du *citta*, la dernière forme du savoir comprend que le *tathāgatagarbha* existe chez tous les êtres animés *(sattva)* en vertu de la *prajñā* supramondaine des Bodhisattva pénétrant jusqu'à la limite de toutes les choses connaissables ; cette dernière vision se produit sur la première Terre *(bhūmi)* du Bodhisattva en vertu de sa pénétration du *dharmadhātu* qui est compris par la huitième des dix catégories (le *sarvatragārtha)*[1]. Ces deux savoirs supramondains représentent les Visions relevant du savoir immédiat *(pratyātmajñānadarśana)* ; par la *yathāvadbhāvikatā* le savoir est sans attachement *(asaṅga)* parce qu'il a pour objet la pureté naturelle (cf. 1.46), et par la *yāvadhāvikatā* il est sans obstacle *(apratihata)* parce qu'il a pour objet les choses connaissables sans limites *(anantajñeyavastu)* et qu'il permet ainsi au Bodhisattva de voir que le *tathāgatagarbha* existe chez tous (1. 14-17)[2]. C'est en raison de la pureté de leur Vision Gnostique revêtant ces deux formes que les Bodhisattva sont le refuge de tous les êtres, et de ce fait leur *saṃgha* diffère de la communauté ordinaire des Auditeurs (1.18)[3].

Pour ce qui est du *dharma*, on distingue entre le *deśanādharma* consistant en l'enseignement donné sous une forme verbale et l'*adhigamadharma* consistant en la compréhension du *dharma* (cf.

(1) *Infra*, p. 252.

(2) Cf. *BBh* § 1.4 (p. 37) : *tattvārthaḥ katamaḥ| samāsato dvividhaḥ : yathāvadbhāvikatāṃ ca dharmāṇām ārabhya yā bhūtatā yāvadbhavikatāṃ cârabhya yā dharmāṇāṃ sarvatā, iti bhūtatā sarvatā ca dharmāṇāṃ samastas tattvārtho veditavyaḥ|* ; cf. § 1.14 (p. 215). Ces deux formes du savoir sont aussi des aspects de la *satpuruṣaprajñā* du *bodhisattva* (§ 1.14, p. 213 : *sūkṣmā [satpuruṣaprajñā] yathāvadbhāvikatayā jñeyapraveśāt; nipuṇā yāvadbhāvikatayā jñeyapraveśāt*) ; elles caractérisent en outre les quatre *pratisaṃvid* du *bodhisattva* (§ 1.17, p. 258 : *yat sarvadharmāṇāṃ sarvaparyāyeṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca bhāvanāmayam asaktam avivartyam jñānam iyam eṣāṃ dharmapratisaṃvit| yat punaḥ sarvadharmāṇām eva sarvalakṣaṇeṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca bhāvanāmayaṃ asaktam avivartyam jñāṇam iyam eṣām arthapratisaṃvit| yat punaḥ sarvadharmāṇām eva sarvanirvacaneṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca bhāvanāmayam asaktam avivartyaṃ jñānam iyam eṣāṃ niruktipratisaṃvit| yat punaḥ sarvadharmāṇām eva sarvaprakārapadaprabhedeṣu yāvadbhāvikatayā yathāvadbhāvikatayā ca bhāvanāmayam asaktam avivartyaṃ jñānam iyam eṣāṃ pratibhānapratisaṃvit|*).

Cf. *AKV* 6.55 (p. 581 ; cf. LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa* 6, p. 246 n. 4) : ...*yathādṛṣṭavyavacāraṇaṃ jñānam, yāvadbhāvikatām upādāya vidyā yāvadvidyamānagrahaṇāt, yathāvadbhāvikatām upādāya buddhir yathābhūtārthāvabodhāt; Saṃdhinirmocanasūtra* § 8.20.

(3) Cette *jñānadarśanaviśuddhi* des Bodhisattva sans recul est la cause *(upaniṣad)* de la *tathāgatajñānadarśanaviśuddhi* (*RGVV* 1.18).

1.145) ; ce dernier se subdivise en l'aspect causal, le *mārgasatya*, et son fruit ou résultat, le *nirodhasatya*. Le *dharma* n'est pourtant pas un refuge *(śaraṇa)* ultime parce que le *deśanādharma* sera abandonné comme un radeau dont on se sert seulement pour traverser un fleuve et qu'on abandonne par la suite ; parce que le *mārgasatya* est composé *(saṃskṛta)* et donc, en dernière analyse, faux et trompeur *(mṛṣāmoṣa-dharmin)*; et parce que le *nirodhasatya*, bien que non-composé *(asaṃskṛta)*, est doué de la seule absence de la douleur des *kleśa*, à l'instar d'une flamme éteinte, et que, en tant qu'inexistence *(abhāva)*, il n'est pas un refuge véritable[1]. La Communauté des Saints *(ārya-saṃgha)* n'est pas elle non plus un refuge ultime puisqu'elle dépend en dernière analyse du Tathāgata (1.20).

Il n'y a donc que le seul *buddhatva* de Sens absolu *(pāramārthika)* qui soit le refuge ultime du monde ; le *dharma* est son corps, et le *saṃgha* s'appuie sur lui (1.21)[2].

La première partie du chapitre I du *RGV* se termine par des stances expliquant que l'Ainsité maculée *(samalā tathatā)* constitue avec l'Ainsité immaculée *(nirmalā)*, les Qualités *(guṇa)* de *buddha*, et l'action du Victorieux *(jinakriyā)*, le quadruple *gotra* « source » du *triratna* précédemment décrit (1.23-24). Ces quatre facteurs correspondent respectivement à ce qui est à connaître *(boddhavya)*, à l'Éveil *(bodhi)*, à ses membres, et à l'action d'Éveiller *(bodhanā)*; et tandis que le premier facteur est la cause *(hetu)*, les trois autres sont les conditions *(pratyaya)* pour la purification *(viśuddhi)* (1.26)[3].

Les dix « catégories » *(artha)* de l'institution de l'Élément *(dhātu)*

Après avoir traité du *triratna* correspondant aux trois premiers *vajrapada*, le Śāstra aborde, à partir du vers 1.27, le quatrième *vajrapada*, l'Élément *(dhātu)*, ou l'Embryon *(garbha)*, de *tathāgata* identifié à la *samalā tathatā*, qui est le sujet principal du premier chapitre du *RGV*[4].

Si tous les êtres animés incarnés *(dehin)* sont (des) *buddhagarbha*[5],

(1) Cf. *supra*, p. 193 n. 3.

(2) Cette notion peut être considérée comme une forme spéciale de la théorie de l'*ekayāna*. Cf. *ŚMDSS*, f. 440b et suiv. cité *DzG*, f. 35b et suiv.

(3) V. *infra*, p. 282-283.

(4) Cependant, *tathāgatadhātu* et *tathāgatagarbha* ne sont pas toujours des synonymes exacts puisque le dernier terme se rapporte au sens strict à l'état « embryonnaire » ou causal de la bouddhaté *(rgyu skabs)* alors que le *tathāgatadhātu* existe aussi bien sur le plan résultant *('bras skabs)* du *buddha* que dans les deux autres conditions *(avasthā)*. V. *RGV* 1.45 et suiv. ; cf. *infra*, p. 250 n. 2 ; p. 252 n. 2 ; p. 261 et suiv. Les deux termes s'emploient pourtant comme des équivalents (voir par exemple *RGVV* 1.24, 149-152 ; 2.1).

(5) Le sanskrit dit que les *sattva* ou *dehin* sont (des) *tathāgatagarbha* ou *buddhagarbha;* les traductions tibétaines disent presque toujours qu'ils possèdent le *tathāgatagarbha* ou *buddhagarbha*. Sur l'analyse du composé *tathāgata-garbha*, etc., v. *infra*, p. 507 et suiv.

comme l'affirme le *Tathāgatagarbhasūtra*, c'est à cause de la présence dans la Gnose du *buddha* de la multitude des êtres animés, de la non-dualité par nature de la pureté *(nairmalya)*, et du fait qu'on a transféré (: *upacāra*) sur le *gotra* de *buddha* son Fruit ou résultat. (1.27). En d'autres termes (1.28), tous les *sattva* sont (des) *buddhagarbha* en raison de l'irradiation *(spharaṇa)* du *sambuddhakāya*, de l'indifférenciation de l'Ainsité *(tathatāvyatibhedataḥ)*, et du *gotra*.

L'institution systématique (*vyavasthāna*, cf. 1.95) du *tathāgatadhātu* de Sens absolu, qui est l'objet de la Gnose portant sur la Réalité suprême *(paramatattvajñānaviṣaya)*, est à connaître au moyen de dix catégories (1.29) ; mais comme les quatre dernières catégories ne sont en réalité que des subdivisions de la sixième, il y a six *artha* principaux (*RGVV*, *avataraṇikā* ad 1.47)[1].

I-II. Les catégories d'être propre *(svabhāvārtha)* et de cause *(hetvartha)* (1.30-34).

Le *tathāgatadhātu* est pareil au joyau qui exauce tous les désirs *(cintāmaṇi)*, à l'espace vide *(nabhas)* et à l'océan puisqu'il a pour être propre l'efficacité *(prabhāva)*, l'inaltérabilité *(ananyathābhāva)* et la douceur humectée (*snigdhabhāva*, en vertu de l'« eau » de la Compassion) (1.31)[2].

Les cause *(hetu)* de la purification sont l'adhésion convaincue *(adhimukti)*, la *prajñā*, le *samādhi*, et la Compassion *(karuṇā)* qui contrecarrent respectivement la répulsion pour le *dharma* *(dharmapratigha)*, la vue du soi *(ātmadarśana)*, la peur des douleurs du cycle des existences *(saṃsāraduḥkhabhīrutva)*, et l'indifférence quant au bien des êtres animés *(nirapekṣatā)* (1.32-33).

III-IV. Les catégories de fruit *(phalārtha)* et d'action *(karmārtha)* (1.35-41).

Le Fruit *(phala)* ou résultat consiste en les quatre Perfections *(pāramitā)* du bon *(śubha)*, du soi *(ātman)*, du béatifique *(sukha)* et du permanent *(nitya)*, et il est donc « constitué » *(prabhāvita)* par les contrecarrants *(pratipakṣa)* de l'erreur quadruple issue de la

(1) Ces *artha* se retrouvent dans plusieurs traités mahāyānistes anciens comme la *YBh* (*ṅo bo ñid, rgyu, 'bras bu, bya ba, khyad par du sbyor ba,* et *'jug pa:* P, dzi, f. 230a), le *MSABh* (9.56-59 et 20-21.60-61) (cf. *MS* § 10 § 27), et l'*AS* (p. 102-103).

L'emploi de ces *artha* pour « indiquer » la Réalité absolue a été étudié par M. J. Takasaki (*IBK* 9/2 [1961], p. 24-33) ; il conclut que le *RGV* doit être un traité du Vijñānavāda puisque ces *artha* se trouvent aussi dans les traités de cette école ! Voir cependant son *Study on the Ratnagotravibhāga*, p. 57 et suiv.

(2) Selon rGyal tshab rje (*RGV Dar ṭīk*, f. 74a6, 75a4) il s'agit de trois interprétations complémentaires au point de vue de la cause *(hetu)*, du Fruit (*phala*, autrement dit le *kāritra* du *dharmakāya*) et de la nature *(raṅ bžin = prakṛti)*. Ce commentateur insiste sur ce que le *tathāgatagarbha* n'est pas sensu stricto le *dharmakāya* (f. 74b1, 75a5) ; et si *RGV* 1.28 semble bien dire que le *dharmakāya* irradie et pénètre tous les êtres animés, cela se rapporte (dit-il) à l'irradiation de l'action *(kāritra)* du *dharmakāya* du *buddha* telle qu'elle est expliquée dans l'*AA* (8.11). V. *infra*, p. 292-293.

méprise *(viparyāsa)* au sujet de la nature du *dharmakāya*[1]. Le pur *(śuci = śubha)* procède de la pureté naturelle *(prakṛtiśuddhatva)* et de la séparation d'avec les Imprégnations *(vāsanāpagama)*. Le *paramātman* procède de la tranquillité consistant en l'épuisement du développement discursif *(prapañcakṣaya)* touchant à la conceptualisation qui différencie entre le soi et le non-soi *(ātmanairātmya)*. La béatitude procède de la cessation *(nivṛtti)* des Groupes mentaux *(manomayaskandha)* et de leurs causes. Et le permanent procède de la pénétration intellectuelle *(prativedha)* de l'Égalité *(samatā)* du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* (1. 36-38)[2].

De son côté l'action *(karman)* consiste à ce que l'Élément de *buddha (budhadhātu)* permet de produire le dégout *(nirvid)* pour la douleur et la recherche du *nirvāṇa* (1.40)[3] ; et c'est le *gotra* qui rend possible la vue des fautes *(doṣa)* dans la douleur de l'existence *(bhava)* ainsi que la vue des qualités *(guṇa)* dans la béatitude du *nirvāṇa* (1.41)[4].

V. La catégorie de la connexion *(yogārtha)* (1.42-44).

En vertu de sa connexion *(samanvāgama = yoga)*[5] avec la cause, le *dhātu* est la cause de la pureté du *dharmakāya (dharmakāyaviśuddhihetu)*, de l'obtention de la Gnose de *buddha (buddhajñānasamudāgama)*[6], et de l'action de la Grande Compassion *(mahākaruṇāvṛtti)* du *tathāgata* (1.43). Et par sa connexion avec le fruit *(phalasamanvāgama)*, le *dhātu* est la superscience quintuple *(abhijñā)*, la Gnose de l'épuisement de l'impureté *(āsravakṣayajñāna)* et la non-séparation d'avec l'Ainsité pure *(vaimalyatathatā*, c'est-à-dire l'*āsravakṣaya* dû à l'*āśrayaparivṛtti)* (1.44 ; cf. 1.93). Cette notion du *yoga* se rapporte à l'inséparabilité des qualités du *dharmadhātu*[7].

VI. La catégorie de la présence active *(vṛttyartha)* (1.45-46).

L'activité *(pravṛtti)*[8] du *garbha* du Victorieux *(jinagarbha)* se constate chez les *sattva* en vertu de l'inséparabilité de la *tathatā*

(1) Sur ceci et le sens du mot *prabhāvita* voir ci-dessous.

(2) Cette tétrade est mise en rapport avec l'*avidyāvāsabhūmi*, l'*anāsravakarman*, le *manomayātmabhāva*, et l'*acintyā pariṇāmikī cyutiḥ* (v. *RGVV* 1.34 ; cf. 1.67 [p. 50.8], 1.82, 1.130-131).

(3) Le vers 1.40 du *RGV* porte *nirvṛti* au lieu de *nirvāṇa* qui est attesté aussi bien dans le *ŚMDSS* — la source scripturaire du vers — que dans la *RGVV*. Cet emploi du mot *nirvṛti* pour désigner le *nirvāṇa* semble être en contradiction avec le vers 1.39 où il est explicitement dit que le (Bodhisattva) Compatissant *(kṛpāvant)* ne va ni dans l'existence *(saṃvṛti)* ni à la cessation *(nirvṛti : śānti)* ; mais le choix du mot *nirvṛti* dans 1.40 a pu être commandé par le mètre puisque la cinquième syllabe du dernier *pāda* du *śloka* est normalement brève (la versification du *RGV* est puriste selon M. R. Morton SMITH, *IIJ* 5 [1961], p. 33).

(4) Observons que le *RGV* assimile ainsi le *dhātu* et le *gotra*.

(5) Sur *yoga = samanvāgama* cf. *RGVV* 2.1 (p. 79.16).

(6) *samudāgama = thob pa*.

(7) V. *infra*, p. 253, 257, 347 et suiv.

(8) Ce « fonctionnement » est à entendre comme une sorte de présence (cf. *vartana*, et *RGVV* 2.1, p. 79.17).

(cf. 1.27) répartie en quelque sorte dans trois classes : le profane *(pṛthagjana)*, le Saint *(ārya)*, et le *tathāgata*.

Les quatre dernières catégories qui suivent sont des subdivisions du sixième *artha*[1].

VII. La catégorie des différentes conditions *(avasthāprabhedārtha)* (1.47-48).

En ce qui concerne les conditions *(avasthā)* dans lesquelles l'Élément de *tathāgata* se trouve, on distingue l'impure *(aśuddhā)*, la mi-impure et mi-pure *(aśuddhaśuddhā)* et la très pure *(suviśuddhā)*. Ces trois conditions correspondent respectivement à l'Élément de l'être animé ordinaire *(sattvadhātu)*, au *bodhisattva* et au *tathāgata* (1.47). Le *dhātu* existe donc, avec ces trois noms différents, dans trois conditions en vertu des six catégories déjà énumérées (1.48).

VIII. La catégorie de l'omniprésence *(sarvatragārtha)* (1.49-50).

De même que l'espace vide (*nabhas* = *ākāśa* ; cf. 1.31) consistant en non-conceptualisation *(nirvikalpātmaka)* est omniprésent *(sarvatrānugata)*, ainsi l'Élément très pur de la Pensée *(cittaprakṛtivaimalyadhātu)* est omniprésent *(sarvatraga)* (1.49). Il pénètre donc en même temps les êtres inférieurs *(doṣa: pṛthagjana)*, moyens *(guṇa: āryabodhisattva)* et suprêmes *(niṣṭhā: tathāgata)*, tout comme l'espace *(vyoman)* se trouve dans toutes les Formes *(rūpa)* (1.50).

IX. La catégorie de l'immutabilité *(avikārārtha)* (1.51-83).

Le *dhātu* est toujours identique à la *dharmatā* de l'immutabilité *(avikāritva)* parce qu'il est lié par nature aux qualités *(guṇaprakṛtiyogataḥ)* et que son lien avec les fautes est simplement adventice *(doṣāgantukatāyogāt)* (1.51). Le caractère immuable du *dhātu* est ensuite exposé en détail au point de vue des trois conditions de l'*aśuddhāvasthā* (1.52-65), de l'*aśuddhaśuddhāvasthā* (1.66-78) et de la *suviśuddhāvasthā* (1.79-83).

X. La catégorie de l'inséparabilité *(asambhedārtha* dans la *viśuddhāvasthā)* (1.84-94).

A l'*anāsravadhātu* se rattachent quatre tournures nominales *(nāmaparyāya)*: *dharmakāya*, *tathāgata*, *āryasatya*, et *paramārthanirvṛti* (1. 84-85) ; et c'est donc de la condition très pure que ces *paryāya* sont inséparables *(RGVV)*[2]. Le premier *paryāya* s'explique

(1) *RGVV* 1.47.

(2) C'est la *viśuddhāvasthā*. La *RGVV* dit (p. 55.1 = D f. 103b6) *asyām eva viśuddhāvasthāyām atyantavyavadānaniṣṭhāgamanalakṣaṇasya tathāgatagarbhasyâsambhedārtham ārabhya*, et identifie l'*anāsravadhātu* au *tathāgatagarbha* (p. 55.10). En conséquence on parle du *tathāgatagarbha* (aussi bien que du *dhātu*) dans la condition du *tathāgata* où, pourtant, il ne saurait plus être question d'un « embryon » *(garbha)* puisqu'il s'agit alors de l'état résultant du Fruit *(phala)*. Cette manière de parler est devenue très rare dans les commentaires plus tardifs comme le *RGV Dar ṭīk*. — Il faut noter que le *RGV* lui-même ne parle pas à ce propos du *garbha* et qu'il emploie le terme de *dhātu*.

L'enseignement donné ici peut se justifier par la notion de l'inséparabilité (*asambhe-*

par la non-séparation d'avec les qualités de *buddha (buddhadharmāvinirbhāga)*[1], le deuxième par l'« arrivée ainsi » à son *gotra (tadgotrasya tathāgamaḥ)*, le troisième par le fait d'être ni faux ni trompeur *(amṛṣāmoṣadharmitva;* cf. 1.20), et le quatrième par la tranquillité naturelle et originelle *(ādiprakṛtiśāntatā)* (1.86). En fait, au sens absolu *(paramārthatas)* il n'y a aucune dualité *(advaya)* entre le *buddhatva* et le *nirvāṇa* (1.87 et 94) caractérisé par la *prajñā*, le *jñāna* et la *vimukti* (1.93 ; cf. 1.44).

Les vers 88-92 expliquent la notion de la Vacuité munie de tous les modes excellents *(sarvākāravaropetā śūnyatā)*[2].

Les neuf images du *Tathāgatagarbhasūtra*

Après avoir ainsi expliqué au moyen des dix catégories l'institution systématique du *jinagarbha*, le *RGV* passe à l'exposé des neuf images ou exemples *(nidarśana, udāharaṇa)* servant à établir et à illustrer l'existence de l'Essence embryonnaire de l'esprit dans une enveloppe d'Affects *(kleśakośagarbhatva)* (1.95 et suiv.)[3] ; ainsi ces neuf images, qui ont été empruntées au *Tathāgatagarbhasūtra*, se rapportent simultanément au *garbha* et aux impuretés qui le recouvrent et l'obscurcissent (1.96-129 ; cf. 1.25). L'exposé prend pour point de départ d'abord la souillure de la Pensée (*cittasaṃkleśa*, 1.130-143) et ensuite la purification de la Pensée (*cittavyavadāna*, 1.144 et suiv.). Le *dhātu* est d'ailleurs la base du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, et comme telle il est à la fois l'Élément spirituel dans le Cycle des existences et la cause de la pureté *(vyavadānahetu)* (*RGVV* 1.149-152).

En suivant les indications fournies par ces vers du *RGV* et par son Commentaire nous pouvons dresser le tableau suivant des neuf images et des neuf sens correspondants en tenant compte des deux aspects de la souillure *(saṃkleśa)* et de la pureté *(vyavadāna)*[4].

dārtha = dbye ba med pa'i don) et par l'indifférenciation entre *buddhatva* et *nirvāṇa* (1. 87) ; voir ci-dessous, p. 266-267, 347 et suiv.

(1) Cf. *RGV* 1.155 ; 2.4, 38 (avec l'*avataraṇikā*) ; *RGVV* 1.1 (p. 3.4-6), etc.

(2) Cf. 2.11 et *infra*, p. 351 et suiv.

(3) Cependant, au sens strict le *dhātu* ne saurait être saisi par des exemples *(dṛṣṭāntānupalabdhi* 1.146) ; cf. 2.69 où il est dit que dans le cas du *buddhagocara* l'analogie cesse d'opérer *(upamānivṛtti)*.

(4) V. *RGV Dar Ṭīk*, f. 138a sur les neuf *bsgrib bya* et les neuf *sgrib byed* et sur les images correspondantes *(mtshon par byed pa'i dpe)*.

SAMKLEŚAḤ

udāharaṇam	*arthaḥ*	
1. kupadmaḥ ; kutsitapadmakośaḥ[1].	rāgānuśayalakṣaṇaḥ kleśaḥ..	laukikavītarāgasāṃtānikāḥ kleśāḥ, āniñjyasaṃskāropacayahetavaḥ, rūpārūpyadhātunirvartakāḥ, lokottarajñānavadhyāḥ.
2. makṣikā ; kṣudraprāṇakāḥ[2].	dveṣānuśayalakṣaṇaḥ kleśaḥ.	
3. tuṣāḥ[3].	mohānuśayalakṣaṇaḥ kleśaḥ.	
4. aśuciḥ, aśucisaṃkāradhānam[4].	tīvrarāgadveṣamohaparyavasthānalakṣaṇaḥ kleśaḥ.	rāgādicaritasattvasāṃtānikāḥ puṇyāpuṇyasaṃskāropacayahetavaḥ, kevalakāmadhātunirvartakāḥ, aśubhādibhāvanājñānavadhyāḥ.
5. kṣitiḥ, pṛthivītalam[5].	avidyāvāsabhūmisaṃgṛhītaḥ kleśaḥ.	arhatsāṃtānikāḥ, anāsravakarmapravṛttihetavaḥ, vimalamanomayātmabhāvanirvartakāḥ, tathāgatabodhijñānavadhyāḥ.
6. phalam, tvakkośaḥ[6].	darśanaprahātavyaḥ kleśaḥ.	pṛthagjanaśaikṣasāṃtānikāḥ, prathamalokottaradharmadarśanajñānavadhyāḥ.
7. praklinnavastram, pūtivastram[7].	bhāvanāprahātavyaḥ kleśaḥ.	āryapudgalaśaikṣasāṃtānikāḥ, yathādṛṣṭalokottaradharmabhāvanājñānavadhyāḥ.
8. jaghanyanārījaṭharam, āpannasattvanārī[8].	aśuddhabhūmigataḥ.	aniṣṭhāgatabodhisattvasāṃtānikāḥ, saptavidhajñānabhūmivipakṣāḥ, aṣṭamyādibhūmitrayabhāvanājñānavadhyāḥ.
9. mṛt, mṛtpaṅkalepaḥ[9].	śuddhabhūmigataḥ.	niṣṭhāgatabodhisattvasāṃtānikāḥ, aṣṭamyādibhūmitrayabhāvanājñānavipakṣāḥ, vajropamasamādhijñānavadhyāḥ.

(1) *TGS*, f. 4a6, 6a4, 7a2-8a4 ; *RGV* 1.99-101 ; rÑog, f. 38a4 ; *Dar ṭīk*, f. 136b5 et suiv. ; *Ṭīk blo*, f. 22a-b *('dod chags kyi bag la ñal: rtogs pa'i chos sku)*.

(2) *TGS*, f. 8a4-9a4 ; *RGV* 1.102-104 ; *Ṭīk blo*, f. 22b *(že sdaṅ gi bag la ñal: ṅes don gyi mdo*, un des aspects du *bstan pa'i chos = gsuṅ rab)*.

(3) *TGS*, f. 9a4-10a ; *RGV* 1.105-107 ; *Ṭīk blo*, f. 22b-23a *(gti mug gi bag la ñal: draṅ don gyi mdo*, l'autre aspect du *bstan pa'i chos)*. — Cf. *RGV* 1.147, où il est question du *nānāṇḍasāra*.

(4) *TGS*, f. 10a ; *RGV* 1.108-111 ; *Ṭīk blo*, f. 23a *(dug gsum mṅon gyur ba: de bžin ñid)*.

VYAVADĀNAM

udāharaṇam	*arthaḥ (tathāgatadhātuḥ)*	
1. buddhaḥ, tathāgataḥ.	svadharmatā, sambuddhagarbhaḥ,	pratyātmādhigamadharmaḥ.
2. madhu, kṣaudram.	dhātuḥ, jñānam,	sūkṣmadeśanādharmaḥ : paramārthaḥ.
3. sāram.	jinatvam : dharmakāyasvabhāvaḥ	audārikavividhadeśanādharmaḥ : saṃvṛtisatyam.
4. suvarṇam.	sambuddharatnam.	tathatāsvabhāvaḥ.
5. nidhiḥ, ratnanidhiḥ.	mano'ntargata-amalaratnakośaḥ, dharmanidhiḥ.	prakṛtisthagotram.
6. aṅkuraḥ, bījāṅkuraḥ.	dharmadhātuḥ, sambuddhabījāṅkuraḥ.	samudānītagotram.
7. jinātmabhāvaḥ, ratnamayabimbam, tathāgatavapuḥ.	sugatātmabhāvaḥ, dhātuḥ.	prakṛtisthagotram : svābhāyikakāyaḥ.
8. nṛpatvam, rājaśrī, cakravartī.	amaladhātuḥ, nāthaḥ : gotrasvabhāvaḥ.	samudānītagotram : sambhogakāyaḥ.
9. ratnabimbam, kanakabimbam.	prabhāsvaratvam ratnākarābham, śuddhakanakaprakhyaṃ manaḥ : gotrasvabhāvaḥ	samudānītagotram : nirmāṇakāyaḥ.

(5) *TGS*, f. 10b-12a ; *RGV* 1.112-114 ; *Ṭīk blo*, f. 23a (*ma rig bag chags kyi sa : raṅ bžin gnas rigs ;* cf. 25a3).

(6) *TGS*, f. 12a4-13a ; *RGV* 1.115-117 ; *Ṭīk blo*, f. 23a-b (*mthoṅ spaṅs kyi chos : rgyas 'gyur gyi rigs*).

(7) *TGS*, f. 13a-14a ; *RGV* 1.118-120 ; *Ṭīk blo*, f. 23b (*sgom spaṅs : raṅ bžin gnas rigs ṅo bo ñid skur gnas 'gyur ba'i nus pa ;* cf. 25a4).

(8) *TGS*, f. 14a-15b ; *RGV* 1.121-123 ; *Ṭīk blo*, f. 23b-24a (*ma dag pa'i sa la brten pa'i sgrib pa : rgyas 'gyur gyi rigs loṅs spyod rdzogs skur gnas 'gyur ba'i nus pa ;* cf. f. 25a5).

(9) *TGS*, f. 15b ; *RGV* 1.124-126 ; *Ṭīk blo*, f. 24a (*dag sa la brten pa'i sgrib pa : rgyas 'gyur gyi rigs sprul skur gnas 'gyur ba'i nus pa ;* cf. f. 25a5).

Tandis que les profanes enfantins *(bāla)* sont souillés par les formes obsessives *(paryavasthāna)* et subtiles *(anuśaya)* des impuretés *(mala*, ou *kleśa)* de concupiscence *(rāga)*, de haine *(dveṣa)* et de confusion *(moha)* (images 1 à 4), l'Arhat n'est affecté que par le *mala* de l'acte sans impureté *(anāsravakarman)* dans l'*avidyāvāsabhūmi* (image 5)[1]. Parmi les individus sur le Chemin du perfectionnement spirituel, les profanes *(pṛthagjana*, qui n'ont pas encore atteint la première *bhūmi)* sont affectés par les *kleśa* qui seront éliminés par le Chemin de la Vue (*darśanamārga*, image 6) ; et le Saint *(ārya)* sujet à instruction *(śaikṣa)* sur les *bhūmi* du perfectionnement spirituel est affecté par les *kleśa* qui seront éliminés par le Chemin de la *bhāvanā* (image 7). Le *dhīmant*[2] ou Bodhisattva avancé n'est affecté que par certains *mala* très subtils subsistant sur les trois dernières *bhūmi* (images 8 et 9). Tous ces *mala* ou *kleśa* sont cependant purement adventices *(āgantuka)*. — Dans la présente section l'expression *sarvasattvāḥ* « tous les êtres animés » se rapporte à quatre catégories de personnes : les *pṛthagjana*, les Arhat, les personnes sujettes à instruction *(śaikṣa*, avant la huitième *bhūmi)*, et les Bodhisattva avancés (*RGVV* 1.133).

Les vers 1.144-152 expliquent comment le *tathāgatagarbha*, la cause de la pureté, a pour être propre *(svabhāva)* le *dharmakāya* (cf. 1.84), la *tathatā* et le *gotra* (cf. 1.27-28). Ce *dharmakāya* revêt deux formes différentes selon qu'il consiste en le *dharmadhātu* entièrement immaculé ou en son Écoulement *(niṣyanda = rgyu mthun)*, c'est-à-dire l'enseignement *(deśanā)* qui est soit profond *(gambhīra)* et de Sens absolu soit varié *(vicitra)* et de Sens relatif (1.145-147 ; cf. 1.20). Le *dhātu*, comparé ici avec l'or, est aussi la *tathatā* en vertu de l'excellence qui procède de sa pureté et de l'immutabilité *(avikāritva)* tenant à sa luminosité naturelle *(prakṛtiprabhāsvaratā)* (1.148). Enfin, le *gotra* est soit existant par nature et sans origine *(anādiprakṛtistha)* soit acquis *(samudānīta)* (1.149) ; il est la cause de l'obtention des trois Corps de *buddha* (1.150-152, qui sont inclus dans le *rūpa*° et le *dharmakāya*, 2.61)[3].

En raison de sa transcendance la réalité de Sens absolu *(paramārtha)*, autrement dit le *dhātu* ou *garbha* décrit aux vers précédents, doit être comprise *(anugantavya)* par la foi *(śraddhā)* puisque celui qui n'a pas l'œil (de la *śraddhā*) ne pourra pas la « voir », tout comme

(1) On explique que les quatre premiers *kleśa* relèvent du *kleśāvaraṇa* et que le cinquième relève du *jñeyāvaraṇa ;* les derniers ne sont pas déterminables ; v. *RGV Ṭīk blo*, f. 24a-b.

Cf. *RGVV* 1.12 (p. 13).

(2) Cf. *RGV* 1.2, 14.

(3) La connexion entre le *gotra* et les huitième et neuvième *dṛṣṭānta* est appuyée par le *TGS*, f. 14b7 et 16a1.

l'aveugle ne voit pas l'orbe brillant du soleil (1.153)[1]. Cette réalité est parfaite *(bhūta = yaṅ dag)*: on n'y retranche pas la souillure *(saṃkleśa)* et on n'y surajoute pas la pureté *(vyavadāna)*; elle est en outre Vide *(śūnya)* de tout ce qui est adventice *(āgantuka)* et séparable *(savinirbhāga)* sans être pour autant vide des qualités *(dharma)* suprêmes qui, elles, sont inséparables *(anivirbhāga)* (1.154-155).

L'enseignement portant sur le *buddhadhātu* donné dans ce Tantra ultérieur ne contredit pas l'enseignement précédemment énoncé par le Maître concernant la Vacuité *(śūnyatā)*, car il sert à éliminer certaines fautes *(doṣa)* et tend à la production de certaines qualités (1.156-167)[2]. Les personnes douées de ces qualités obtiennent rapidement la *buddhatā* (1.167).

Ce premier chapitre du *RGV*, que la *RGVV* nomme le *tathāgatagarbhādhikāraḥ (prathamaḥ paricchedaḥ)*, est donc le plus important pour la présente étude. Il traite d'une manière systématique et très détaillée du *dhātu* ou du *garbha* assimilé à la *samalā tathatā*, qui n'est pas délivré de la gangue des souillures adventices et qui, en tant que cause *(hetu)*, est présenté comme la base à la fois du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*. C'est aussi sur ce premier chapitre que l'auteur de la *RGVV* a le plus insisté en fournissant des explications très étendues appuyées par de nombreuses citations de Sūtra ; au contraire, dans son commentaire du deuxième chapitre la *RGVV* est beaucoup plus concise, et pour ce qui est des trois derniers chapitres elle ne consiste qu'en des titres de rubriques et des résumés fort sommaires du contenu des vers du *RGV*.

2. L'Éveil *(bodhi)*

Le chapitre II du *RGV* traite de l'Éveil et de l'Ainsité immaculée *(nirmalā tathatā)* — le *buddhatva* (2.4-3) — caractérisés par la transformation de la base *(āśrayaparivṛtti)* due au fait que, dans l'*anāsravadhātu*, toutes les impuretés sont éliminées.

Ce topique de la *bodhi* est exposé par le truchement de huit catégories *(padārtha)*, les noms des six premières correspondant aux noms des six *artha* fondamentaux du premier chapitre :

I. Le *svabhāva* ou *buddhatva*, c'est-à-dire la pureté *(viśuddhi)* manifestée par l'*āśrayaparivṛtti* et munie des *dharma* inséparables *(avinirbhāga)*; donc ici, sur le plan du Fruit, il ne s'agit plus seulement de la pureté naturelle *(prakṛtiviśuddhi)* caractéristique également du *tathāgatagarbha* sur le plan causal, mais aussi de la pureté

(1) Cf. *RGV* 2.32. — L'emploi du mot *anugantavya* (et non *adhigantavya*, etc.) est à remarquer. Cette nuance s'explique-t-elle par le fait que la véritable compréhension de la Réalité n'est pas produite par la foi *(śraddhā)*, bien que celle-ci soit nécessaire pour s'en « approcher » ? Sur la *śraddhā* v. *RGVV* 1.1 (p. 2.10), 1.25 (p. 22.4), ainsi que *RGV* 4.20 51, 89 ; 5.9 ; voir ci-dessous, p. 297 et suiv.

(2) Voir ci-dessous, p. 317.

provenant du processus de la purification *(vaimalyaviśuddhi)* sur le Chemin du perfectionnement spirituel, où sont enlevées les impuretés adventices recouvrant la nature lumineuse du *garbha* ou de la Pensée (2.3-6).

II. Le *hetu*, la cause, de la disconnexion *(visaṃyoga, viśleṣa)* d'avec l'obsctacle de la souillure *(kleśāvaraṇa)* et de l'obstacle relevant du connaissable *(jñeyāvaraṇa)* sont le savoir supramondain (*lokottara-jñāna;* cf. 1.14 et suiv.) exempt de conceptualisation *(avikalpa)* et le savoir mondain *(laukika)* subséquent *(tatpṛṣṭhalabdha)*. Ce *hetu* est aussi connu comme l'obtention *(prāpti*, c'est-à-dire l'instrument servant à faire obtenir : *prāpyate 'nenêti prāptiḥ)* parce que c'est grâce à ces deux savoirs que l'*āśrayaparivṛtti* se réalise (2.7)[1].

III. Le *phala* ou fruit consistant en la disconnexion *(visaṃyoga)* d'avec les deux *āvaraṇa* (2.8-17).

IV. Le *karman* ou l'action consistant à accomplir *(sampādana)* le bien de soi-même *(svārtha)* et le bien d'autrui *(parārtha)* (2.18-28).

V. Le *yoga* consistant en la connexion *(samanvāgama)* avec les qualités suprêmes dans le support *(āśraya* ou *adhiṣṭhāna)* du *svārtha* et du *parārtha;* c'est ainsi que le Buddha, qui ressemble par ailleurs au Roi Cakravartin du fait qu'ils possèdent tous les deux les Marques *(lakṣaṇa)* du Grand Homme *(mahāpuruṣa)*, diffère du Cakravartin *(RGVV)* (2.29-37).

VI. La *vṛtti* consistant en la présence *(vartana)* — c'est-à-dire le séjour constant dans les Terres de Buddha (*buddhabhūmiṣv avasthitiḥ*, 2.2) — dans les trois Corps de Buddha (2.38-61). Cette *vṛtti* est qualifiée des deux modes suivants qui en sont des subdivisions.

VII. Le mode permanent *(nitya)* de cette présence active et compatissante vouée au bien et au bonheur du monde vu que le *sattvadhātu* est inépuisable (*sattvadhātvakṣayatvāt*, 2.62) (2.62-68).

VIII. Le caractère impensable *(acintya)* du mode de l'obtention (*prāptinaya*, cf. 2.42) de cet état suprême aussi longtemps que dure l'existence *(ā bhavagateḥ)* (cf. 4.12) (2.69-73).

3. Les *buddhaguṇa*

Le chapitre III traite des soixante-quatre qualités *(guṇa)* du Buddha — à savoir les dix Forces *(bala)*, les quatre Assurances *(vaiśāradya)* et les dix-huit *dharma* spéciaux du Buddha *(āveṇika-buddhadharma)*, qui constituent les trente-deux qualités de disconnexion *(visamyogaguṇa)*, plus les trente-deux qualités de maturation *(vaipākika)*, c'est-à-dire les trente-deux *lakṣaṇa* du *mahāpuruṣa* attachés au *rūpakāya*. Les qualités absolument immaculées *(atyanta-vimala)* du Buddha sont aussi inséparables *(avinirbhāga)* de la *nirmalā tathatā* que les qualités d'éclat, de couleur et de forme le sont

(1) L'*āśrayaparivṛtti* est le *visaṃyogaphala* selon la *RGVV* (*avataraṇikā* ad 2.18, p. 82.5).

du joyau ; et il est donc dit que les trente-deux *guṇa* sont « constitués » par le *dharmakāya* (*dharmakāyaprabhāvita*, 3.37)[1]. Les trente-deux *lakṣaṇa* s'appuient *(āśrita)* sur les deux *rūpakāya* (le *nirmāṇa*° et le *dharmasambhogakāya*, 3.38 ; cf. 2.49). Le présent chapitre du *RGV* se fonde sur le *Ratnadārikāsūtra* [2].

4. La *jinakriyā*

Le chapitre IV traite des trente-deux formes de l'action altruiste du Victorieux, formes qui sont sans Inflexion *(anābhoga)* et sans défaillance *(apraśrabdha)*[3]. (Ce sont l'action décuple déployée en liaison avec les dix *bala ;* l'action quadruple provenant de l'acquisition des quatre *vaiśāradya ;* et les dix-huit actions accomplies en vertu de la possession des *āveṇikadharma.* C'est donc par ces trente-deux actions que l'Éveillé aide les disciples à s'Éveiller à leur tour.[4]) Ce chapitre contient aussi des observations importantes sur la façon dont l'enseignement du Buddha est communiqué et dont il aide ses auditeurs. L'auteur du *RGV* a suivi dans ce chapitre notamment le *Jñānālokālaṃkārasūtra* (voir 4.78-79), qui est cité aussi à propos de ce même sujet dans le commentaire sur le premier chapitre[5].

5. Chapitre V

Enfin, le chapitre V — que la *RGVV* intitule l'*anuśaṃsādhikāra* — décrit les avantages *(anuśaṃsa)* découlant de l'adhésion convaincue *(adhimukti)* à la cause par laquelle on obtient le Fruit que sont les trois joyaux protecteurs (5.25), ainsi que l'adhésion convaincue à la *bodhi*, aux qualités et aux actions. Il est aussi question de la manière dont on rejette les actes contraires au bon *dharma* (5.20-22) et du transfert *(pariṇāmanā)*, en vue de la *bodhi*, des mérites provenant de l'explication ainsi accomplie des sept topiques *(arthapada)* (5.25).

(1) La notion de l'inséparabilité *(avinirbhāgārtha)* est appliquée tant à la connexion entre le *buddha* et ses « qualités » *(dharma, guṇa)* qu'à la connexion « irrationnelle » *(acintya)*, et en quelque sorte proleptique, entre la Réalité au niveau causal et ces « qualités » caractéristiques de la Réalité à l'état de Fruit. Le mot *prabhāvita* sert aussi à noter cette connexion très particulière ; v. *infra*, p. 347 et suiv.

(2) V. *RGVV* 3.27.

(3) Sur le sens d'*apraśrabdha (rgyun mi 'chad pa)* v. 4.89 et suiv. Cf. *MSA* 9.18-21, où *apratipraśrabdha* = *rgyun mi 'chad pa*.

(4) Cf. *RGVV* 1.26 (p. 25.13 et suiv.) ; *infra*, p. 282 et 289.

(5) V. *RGVV* 1.6-8 (p. 9) et 1.1 (p. 3.8).

Chapitre II

LE *GARBHA* ET LE *DHĀTU* DANS LE *RATNAGOTRAVIBHĀGA*

Bien qu'ils soient régulièrement employés dans la *RGVV* pour désigner le facteur, ou l'Élément, spirituel permettant à tous les êtres animés sans exception d'atteindre l'Éveil, ou la condition résultante de *buddha*, les termes de *tathāgatagarbha* et *tathāgatadhātu* ne figurent pas dans les stances composant le texte du *RGV*[1]. Mais la première stance de ce texte énumère l'Élément *(dhātu = khams)* parmi les sept *vajrapada*, et le vers 3 mentionne le *garbha* qui conduit à l'obtention de l'Élément de la Gnose *(garbho jñānadhātvāptiniṣṭhaḥ);* cette obtention constitue d'ailleurs l'Éveil précellent *(agrabodhi)*[2].

Le *garbha (sñiṅ po)* est ainsi l'Embryon quintessentiel de *buddha*, et tous les êtres incarnés *(dehin)* sont (des) *buddhargarbha* (1.27-28). On retrouve la même notion au vers 1.101 où il est dit que le monde des êtres *(jagat)* recouvert de la gaine des impuretés de la concupiscence, de la haine, etc., est *sambuddhagarbha*[3].

(1) Dans les pages suivantes nous avons traité tous les vers imprimés par E. H. Johnston dans son édition du *RGV* comme constituant l'ouvrage appelé le *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra;* ce procédé a paru justifié puisque, à partir d'une époque relativement ancienne dans l'histoire du Mahāyāna, ces vers ont été considérés comme faisant partie d'un seul ouvrage. Il est cependant vraisemblable que ce qu'on est convenu depuis longtemps d'appeler le *RGV* n'est pas un ouvrage absolument homogène composé d'un seul jet. Dans le présent contexte il importe surtout de remarquer qu'il existe un certain flottement dans l'emploi du mot *dhātu,* et que ce mot n'est pas un synonyme exact de *tathāgatagarbha,* encore que les deux termes s'emploient souvent comme des équivalents.

(2) Le tibétain porte (D, f. 77b1) : *tshogs las sñiṅ po ye šes khams thob mthar/ /ye šes de thob byaṅ chub mchog thob sogs//*

Bien que des impuretés *(mala)* ou des Affects *(kleśa)* enveloppent le *garbha* à la façon d'une gaine, la Gnose non conceptuelle sur les Terres supérieures apparaît comme un *garbha* sans enveloppe (1.141) :

garbhakośamalaprakhyāḥ saptabhūmigatā malāḥ/
vikośagarbhavaj jñānam avikalpaṃ vipākavat/

(3) Ici *sambuddhagarbha* peut aussi être interprété comme un composé possessif adjectival qui dépend du substantif *jagat* (les *bahuvrīhi* ont d'ailleurs souvent le

Un autre synonyme, *jinagarbha*, se trouve au vers 1.95 où il est dit que l'institution systématique du *garbha* du Victorieux est expliquée aux vers 1.29-95 par dix catégories *(artha)*, et que l'existence du *jina* à l'intérieur des gaines des Affects *(tatkleśakośagarbhatva)* est indiquée par les neuf exemples *(nidarśana = dṛṣṭānta)* des vers 1.95-129. Le *śloka* 1.45 enseigne que le *jinagarbha* existe chez les *sattva* en vertu de l'indifférenciation de la *tathatā* des trois conditions de l'être ordinaire profane *(pṛthagjana)*, du Saint *(ārya)* et de l'Éveillé *(sambuddha)* (cf. 1.28b : *tathatāvyatibhedataḥ = de bžin ñid dbyer med phyir*)[1].

Le terme de *dhātu (khams)* est encore plus fréquent que *garbha* dans le *RGV;* il figure en outre dans le composé *vyavadānadhātu* (5.25) désignant l'Élément de la pureté[2]. La présence du *dhātu* chez tous les êtres animés est enseignée aux vers 1.97-98 ; selon le *śloka* 1.156, la prédication traitant de cette présence chez chaque *sattva* du *buddhadhātu* ne contrevient point à l'enseignement sur la *śūnyatā* donnée par les Prajñāpāramitāsūtra puisqu'elle est destinée à éliminer certaines fautes qui s'opposent à l'obtention de l'Éveil (1.160). Le vers 1.48, qui reprend la notion du *jinagarbha* énoncée au *śloka* 1.45, précise que le *dhātu* existe dans les trois conditions *(avasthā)* du *pṛthagjana* (: *sattvadhātu*, 1.47), du *bodhisattva* et du *tathāgata.* Cet Élément est de Sens absolu *(pāramārthika) ;* et comme il est comparable (par anticipation) au Tathāgata en vertu de son caractère supramondain *(lokottaratva)* il n'a pas d'analogue dans le monde (1.146).

L'Élément de la pureté de la nature de la Pensée *(cittaprakṛtivaimalyadhātu: sems kyi raṅ bžin dri med dbyiṅs)* est omniprésent comme l'espace *(nabhas*, 1.49 : *śloka) ;* il est identifié au *tathāgatadhātu* par la *RGVV*[3].

Le *buddhadhātu* est la cause du dégoût *(nirvid)* de la douleur *(duḥkha)* ainsi que de la recherche du *nirvāṇa* (1.40) ; dans 1.41 le *gotra* se voit attribuer exactement la même fonction[4].

mot *garbha* pour membre final ; cf. L. Renou, *Grammaire sanskrite,* p. 115). — Le tibétain porte (D, f. 106b) : *ji ltar mi sdug padma zum la bde bar gšegs pa ni/ /de yi khoṅ gnas lha mig mthoṅ nas 'dab ma gcod byed ltar/ /chags sdaṅ sogs dri sbubs bsgribs rdzogs saṅs sñiṅ po'i 'gro gzigs te/ /thugs rjes thub pa de bžin sgrib pa de ni 'joms par mdzad//* Le mot *jagat* est ainsi traduit en tibétain par *'gro ba*, littéralement « être vivant » ; il s'agit du *sattvaloka* qui s'oppose au *bhājanaloka* (v. *supra*, p. 152 n. 1). (Mais cf. *RGV* 1.15, p. 14.13 : *pudgaladharmākhyasya jagataḥ.*) — Cf. *infra*, p. 511.

(1) Mais le tibétain a *so so'i skyes 'phags rdzogs saṅs kyi/ /de bžin ñid dbye'i 'jug pa las//*

(2) Étant donné l'équivalence de *hetu* et de *dhātu* établie par la *RGVV* (1.149-152 ; *infra*, p. 278), le *vyavadhānadhātu* est un *vyavadāna-hetu* (cf. *RGVV* 1.144). Cf. aussi l'expression *sattvāḥ nānāprakṛtihetavaḥ* dans le *Dhāraṇīśvararājasūtra* cité dans *RGVV* 1.2 (p. 6.6) et la notion du *viśuddhigotra.*

(3) Notons que *dhātu* est traduit ici par *dbyiṅs* et non pas par *khams.* Sur la différence entre le *citta* et sa *dharmatā* voir Sthiramati, *MAVṬ* 1.22 (p. 61) : *prakṛtyaiva prabhāsvaratvāc ca cittasyeti/ atra ca cittadharmatā cittaśabdenôktā, cittasyaiva malalakṣaṇatvāt/* Cf. *RGV* 1.129 (*infra* p. 420). Comparer les termes *cittaprakṛtivimukti* (*RGVV* 1.93), *prakṛtipariśuddhi* (1.31, 37-38), et *prakṛtiviśuddhi* (1.64 et 2.4-7, opposée à la *vaimalyaviśuddhi*).

(4) Vu le parallélisme entre le vers 1.40 traitant du *dhātu* et le vers 1.41 traitant du

Si le *dhātu* est ainsi mis en relation avec le *buddha* et le *tathāgata*, on parle en même temps de l'Élément de l'être animé *(sattvadhātu*, 1.47 et 129) ; car, ainsi qu'on l'a vu, le *dhātu* existe aussi bien dans la condition impure *(aśuddhāvasthā)* chez le *sattva* ordinaire et dans la condition mi-impure et mi-pure chez le *bodhisattva* que dans la condition absolument pure du *tathāgata* (1.47 [*śloka*]-48). Et en vertu de la nature du *samyaksambuddha* le *sattvadhātu* est comme un trésor riche en possibilités futures (*samyaksambuddhadharmatvāt sattvadhātur nidhānavat: yaṅ dag rdzogs saṅs chos ñid phyir/ /sems can khams ni gter daṅ 'dra//*, 4.10)[1]. Ce sens spécial d'« Élément de l'être animé » est attesté aussi dans des Sūtra, et l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* dit que les mots *paramārtha*, *sattvadhātu*, *tathāgatagarbha*, et *dharmakāya* sont des *adhivacana*, et aussi que le *sattvadhātu* et le *dharmakāya* ne sont pas deux choses différentes[2]. Concurremment, le mot *sattvadhātu* a aussi son sens plus courant de « plan des êtres animés », et il est dit par exemple que le Protecteur du monde *(lokanātha)*, le Buddha, est éternel *(śāśvata)* puisque le *sattvadhātu* est inépuisable *(akṣaya)*, etc. (2.62 *śloka*)[3] ; dans cette dernière acception *sattvadhātu* est comparable à *sattvarāśi* (4.47), un terme qui se rencontre aussi dans le voisinage du mot *buddhagarbha* (1.27)[4].

gotra, la *RGVV* assimile le *buddha*° ou *tathāgata-dhātu* au *viśuddhagotra ;* elle explique que ce dernier doit être purifié par un « traitement » consistant en la cultivation des soixante qualités du *bodhisattva* (*RGVV* 1.2, p. 5-6). En fait, c'est parce que les enfantins *(bāla)* ne connaissent ni ne voient exactement le *dhātu* unique que le *saṃklesa* apparaît chez eux (*RGVV* 1.12, p. 13.11-12 : *sa punar eṣa sarvākārakleśakarmajanmasaṃkleśo bālānām ekasya dhātor yathābhūtam ajñānād adarśanāc ca pravartate*).

(1) Le sens de trésor permet également d'assimiler le *dhātu* au *gotra* vu que ce dernier est aussi une « mine » de substances précieuses (*suvarṇagotra: buddhagotra*, etc.).

(2) V. l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* cité dans *RGVV* 1.1 (p. 2.11-13) ; 1.48 et 1.50. Sur le sens d'*adhivacana* v. *infra*, p. 265 n. 2.

Dans un passage de la *RGVV* qui revêt une importance capitale pour la théorie du *tathāgatagarbha*, le mot *sattvadhātu* est d'abord pris dans le sens d'Élément spirituel des êtres animés, et ensuite, dans la deuxième partie de la phrase, dans le sens plus connu de plan ou monde des êtres animés (*RGVV* 1.146-147 : *tathāgatadharmakāyena niravaśeṣasattvadhātuparispharaṇārtham adhikṛtya tathāgatasyeme garbhāḥ sarvasattvā iti paridīpitam/ na hi sa kaścit sattvaḥ sattvadhātau saṃvidyate yas tathāgatadharmakāyād bahir ākāśadhātor iva rūpam/*). Le fait que les deux valeurs du mot soient ainsi attestées dans un seul et même passage (voire dans le même mot, dans la première partie de la phrase) est remarquable et indique sans doute qu'il ne faut pas les séparer trop radicalement.

Dans le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (cité dans *RGVV* 1.2, p. 6.1) le mot *sattvadhātu* semble désigner soit le plan impur des *sattva* ordinaires *(≠ dharmadhātu)* soit l'Élément encore impur des sattva *(≠ tathāgatadhātu) : tathāgato 'py apariśuddhaṃ sattvadhātuṃ viditvânityaduḥkhānātmāśubhodvegakathayā saṃsārābhiratān sattvān udvejayati.*

(3) Notons que le *sattvadhātu* est ici qualifié d'inépuisable ; comparer la section précédente sur le problème de la fin du *saṃsāra*, et *RGV Dar ṭīk*, f. 188b2-4. V. *RGVV* 1.149-152 qui, à propos du *dhātu* causal, parle seulement de l'absence d'une limite antérieure *(pūrvakoṭi)*. *RGVV* 1.48 (p. 40.17) emploie l'expression *anavarāgrasaṃsāra* (cf. *supra*, p. 205 n. 3 ; *infra*, p. 268, n. 1).

(4) Sur le *sattvarāśi* v. *RGVV* 4.63 (p. 108.13) ; 1.5-8 (p. 10.3 et suiv.) ; 1. 32-33 (p. 27.17 et suiv., p. 29.2-5). Cf. *infra*, p. 272-273, 280, 463.

Comparer aussi le *sattvagaṇa* de *MSA* (9.15), p. 286-287.

Mais alors que le *sattvarāśi* a trois subdivisions le *sattvadhātu* n'en a, selon *RGVV* 4.58, que deux, selon qu'il est soit « disciplinable » *(vineya)* et partant pareil à un lotus qui s'épanouit à la lumière du soleil, soit non disciplinable *(avineya)* et pareil au lotus flétri par le soleil.

Le mot *vineyadhātu* (4.1 [*śloka*] et 4, *gdul bya'i khams*) semble désigner l'Élément, ou la constitution spirituelle, des disciples, mais l'emploi de ce mot peut être lui aussi amphibologique[1].

Le *RGV* atteste enfin une acception distincte (sinon absolument différente) du mot *dhātu* quand, dans sa discussion de la *nirmalā tathatā* sur le plan du Fruit et plus particulièrement du *svābhāvikakāya*, il fait allusion (2.39 : *śloka*) au *dhātu* suprême qui est immaculé *(amala)*; l'*amala-dhātu* est mentionné aussi au vers 1.17, où il est question de la pureté sans attachement *(asaṅga)* et sans obstacle *(apratigha)* de la Gnose intuitive *(pratyātmajñāna)*[2]. L'*anāsravadhātu* du vers 1.85 se situe également sur le plan du *dharmakāya* (ou, selon la *RGVV*, du *tathāgatagarbha* ayant atteint la perfection ultime dans la *viśuddhāvasthā: avataraṇikā* ad 1.84). Pour bien marquer la supériorité de ce *dhātu* de Sens absolu — qui se situe, non pas sur le plan causal du *dhātu/garbha*, mais sur celui du Fruit et de l'Éveil — les traducteurs tibétains ont généralement employé l'équivalent technique *dbyiṅs* « Sphère » au lieu du terme *khams* qui traduit *dhātu* non seulement dans les expressions *lokadhātu* ou *tridhātu* mais aussi quand il s'agit de l'Élément spirituel à l'état de « cause » (*saṅs rgyas kyi khams*, *de bžin gšegs pa'i khams*, etc.) ; le mot *dbyiṅs* sert d'ailleurs à traduire *dharmadhātu*, *nirvāṇadhātu*, etc.[3].

(1) Cf. *BBh* § 1.18 (p. 294-295) : *sattvadhātur aprameyaḥ/ lokadhātur a°/ dharmadhātur a°/ vineyadhātur a°/ vinayopāyadhātuś câprameyaḥ/ catuḥṣaṣṭiḥ sattvanikāyāḥ sattvadhātus tad yathā manomayyāṃ bhūmau/ saṃtānabhedena punar aprameyaḥ/...* ; (p. 296) :) *tatra sattvadhātuvineyadhātvoḥ kiṃ nānākāraṇam/ sattvadhātur aviśeṣeṇa sarvasattvā gotrasthā agotrasthāś ca/ ye punar gotrasthā eva tāsu tāsu avasthāsu vartante/ sa vineyadhātur ity ucyate/* — Ainsi, tandis que tous les *sattva* sans exception sont inclus dans le *sattvadhātu*, seuls les êtres animés qui se soumettent à la discipline et se trouvent sur une des étapes de la voie du perfectionnement spirituel sont inclus dans le *vineyadhātu*.

Voir aussi *MSA* 19.56 avec Bhāṣya : *pañcavidhaṃ hi vastu bodhisatvānām aprameyam/ paripācyaṃ vastu satvadhātur aviśeṣeṇa viśodhyaṃ lokadhātur bhājanalokasaṃgṛhītaḥ/ prāpyaṃ dharmadhātuḥ/ paripācanayogyaṃ vineyadhātuḥ/ samyakdeśanāvastu vinayopāyadhātuḥ/*

(2) Notons que c'est le *tathāgatagarbha* qui est l'objet de cette Gnose.

(3) Pourtant, dans le terme *cittaprakṛtivaimalyadhātu* déjà mentionné, qui est traduit par *sems kyi raṅ bžin dri med dbyiṅs*, l'équivalent *dbyiṅs* est employé bien que la *RGVV* l'assimile au *tathāgatadhātu (de bžin gšegs pa'i khams)*. Ainsi, la traduction tibétaine ferait penser qu'il s'agit du niveau du Fruit alors que, selon la théorie du *tathāgatagarbha*, il est question plutôt du niveau causal ; mais, comme on sait, le *dhātu/ garbha* n'est pas différenciable de la Réalité absolue, avec laquelle il se trouve dans une relation de non-dualité *(advaya)*. Ce problème sera discuté plus loin.

Rappelons que, dans le vers tiré du *Mahāyāna-Abhidharmasūtra* (*infra*, p. 494-495), *dhātu* est traduit aussi par *dbyiṅs* bien qu'il représente non seulement la « cause » du *nirvāṇa* mais aussi la « cause » des existences dans le *saṃsāra*. De pareils flottements terminologiques ne sont d'ailleurs pas inconnus dans les traductions tibétaines.

Chapitre III

LA THÉORIE DU *TATHĀGATAGARBHA* DANS LA « *VYĀKHYĀ* » DU *RATNAGOTRAVIBHĀGA*

De nombreux passages de la *RGVV* dont plusieurs sont des citations de Sūtra renferment des définitions d'importance fondamentale du *tathāgatagarbha.* Comme le *RGV*, la *RGVV* en fait souvent un équivalent du mot *(tathāgata)dhātu*[1].

Dans l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* le terme *tathāgatagarbha* est présenté comme une expression *(adhivacana)* pour *dharmakāya* dans le passage suivant : « O Śāriputra, « *paramārtha* » est une expression pour *sattvadhātu.* « *Sattvadhātu* », ô Śāriputra, c'est une expression pour *tathāgatagarbha.* « *Tathāgatagarbha* », ô Śāriputra, c'est une expression pour *dharmakāya* » *(paramārtha iti śāriputra sattvadhātor etad adhivacanam/ sattvadhātur iti śāriputra tathāgatagarbhasyaitad adhivacanam/ tathāgatagarbha iti śāriputra dharmakāyasyaitad adhivacanam//)*[2]. Et le même Sūtra ajoute que le *dharmakāya* n'est pas différent du *sattvadhātu* et, réciproquement, que le *sattvadhātu* n'est pas différent du *dharmakāya;* le *dharmakāya* est le *sattvadhātu* et le *sattvadhātu* est le *dharmakāya* parce qu'en réalité c'est la non-dualité, toute différence procédant uniquement de la lettre *(tasmāc chāriputra nânyaḥ sattvadhātur nânyo dharmakāyaḥ/ sattvadhātur eva dharmakā-*

(1) *RGVV* 1.24, 149-152.

(2) Cité *RGVV* 1.1 (p. 2.13) ; cf. 1.86.

Mais sur le sens d'*adhivacana* v. *RGV Dar ṭīk,* f. 12b2 : *tshig bla dvags ni/ sgra rnam graṅs pa'i don yin gyi/ don rnam graṅs pa ma yin te/ glaṅ po la lag ldan gyi sgra yod kyaṅ/ lag ldan la glaṅ pos ma khyab pa bžin no/, adhivacana* désigne un équivalent verbal mais non point un équivalent réel quant au sens, et ainsi on appelle un éléphant un *hastin* (« ayant une main », c'est-à-dire une trompe) ; mais il n'y a pas concomitance (ou : implication, *vyāpti*) entre l'éléphant et l'être ayant une main. — Selon rGyal tshab rje, *sattvadhātu* et *tathāgatagarbha* sont donc des expressions équivalentes en vertu d'une sorte d'identification et *tathāgatagarbha* n'est pas simplement identique à *dharmakāya,* dont il est pourtant l'*adhivacana.* En effet, les deux premiers termes se rapportent à la condition causale *(rgyu'i gnas skabs = hetvavasthā)* et concernent le *saṃtāna* du *sattva.*

Sur l'indifférenciation *(abhinnatva)* véritable du *sattvadhātu* et du *buddha* voir aussi *Catuḥśataka* 3.40 (cité dans *BCAP* 9.151).

yaḥ/ dharmakāya eva sattvadhātuḥ/ advayam etad arthena/ vyañjanamātrabhedaḥ//)[1]. Un autre Sūtra que la *RGVV* cite dans ce contexte, le *ŚMDSS*, dit : « O Bhagavat, le *tathāgata* et le *dharmakāya* ne sont pas différents ; le *dharmakāya* est, ô Bhagavat, le *tathāgata* » *(nânyo bhagavaṃs tathāgato nânyo dharmakāyaḥ/ dharmakāya eva bhagavaṃs tathāgata iti//)*[2].

Le mot *dharmadhātu* peut aussi se rapporter au *tathāgatagarbha* indifférencié de la nature de sa propre *dharmatā (svadharmatāprakṛtinirviśiṣṭa)*[3]. Le *tathāgatagarbha* a par ailleurs été défini comme la non-séparation du *dharmakāya (dharmakāyāvipralambhaḥ) ;* il a un caractère propre non distinct de l'Ainsité *(tathatābhinnalakṣaṇaḥ)*[4].

A propos de la liste qu'a donnée le *RGV* (1.84 [*śloka*]-85) des quatre noms-tournures *(nāmaparyāya)* applicables à l'*anāsravadhātu* — les termes de *dharmakāya*, de *tathāgata*, d'*āryasatya* (ou *paramārthasatya*), et de *paramārthanirvṛti (don dam mya ṅan 'das)* — la *RGVV* explique que ces *paryāya* se rapportent tous à la catégorie de l'inséparabilité *(asambhedārtha)* dans le cas du *tathāgatagarbha* caractérisé par l'arrivée à la pureté perfectionnée ultime dans la condition très pure (du *tathāgata*, 1.79 [*śloka*]-83) *(asyām eva viśuddhāvasthāyām atyantavyavadānaniṣṭhāgamanalakṣaṇasya tathāgatagarbhasyâsambhedārtham ārabhya)*[5]. Le premier des quatre *paryāya* concerne la non-différence d'avec les *dharma* de *buddha (buddhadharmāvinirbhāga)*, car il a été dit dans le *Śrīmālāsūtra* que le *tathāgatagarbha* est non Vide des qualités de *buddha* inséparables et impensables *(aśūnyo bhagavaṃs tathāgatagarbho gaṅgānadīvālukāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmaiḥ)*[6]. Le deuxième *paryāya* concerne l'obtention du mode inconcevable de la nature de la Lignée *(tadgotrasya prakṛter acintyaprakārasamudāgama)*, car il a été dit que le *gotra* est une particularité du *ṣaḍāyatana*, qui est telle, arrivée en série, sans origine, et acquise par la *dharmatā (ṣaḍāyatanaviśeṣaḥ sa tādṛśaḥ paramparāgato 'nādikāliko dharmatāpratilabdhaḥ)*[7]. Le troisième *paryāya* concerne la catégorie du véritable et du non trompeur *(amṛṣāmoṣārtha)*, car il a été dit que le *paramārtha-*

(1) Cité *RGVV* 1.50.

(2) *ŚMDSS*, f. 440a-b, cité *RGVV* 1.86 ; cf. 1.12 (p. 12. 14-15).

(3) *RGVV* 1. 6-8 (p. 10.4). Mais voir *RGVV* 1.154-155 (p. 76.16-17) où le *tathāgatagarbha* apparaît comme le *dharmadhātugarbha;* cf. aussi 1.149-152 où il est le *lokottaragarbha.*

(4) *RGVV* 1.149-152 (p. 73.9-10) : *sa khalv eṣa tathāgatagarbho dharmakāyāvipralambhas tathatābhinnalakṣaṇo niyatagotrasvabhāvaḥ sarvadā ca sarvatra ca niravaśeṣayogena sattvadhātāv iti;* le tibétain porte (D, f. 112 a = P, f. 116b) : *chos kyi sku ltar rgya che ba de bžin gšegs pa daṅ dbyer med pa'i mtshan ñid ṅes pa'i rigs kyi raṅ bžin de bžin gšegs pa'i sñiṅ po de yaṅ thams cad kyi tshe thams cad la khyad par med pa'i tshul du yod do//* Cf. *RGVV* 1.144 (p. 70.1), 1.149-152 (p. 72.8).

(5) Remarquons que dans le contexte de la *viśuddhāvasthā* on parle normalement du *dhātu* et non du *garbha.* Dans le manuscrit B on lit effectivement *tathāgatadhātor.*

(6) *ŚMDSS*, f. 445a.

(7) Texte canonique cité dans *RGVV* 1.86 ; selon le chinois il s'agit du *Ṣaḍāyatanasūtra*, Cf. *supra*, p. 88 et suiv.

satya non trompeur est le *nirvāṇa* puisque le *gotra* est permanent en vertu de la *dharmatā* Égale[1]. Et le quatrième *paryāya* concerne la tranquillité *(upaśama)*, car il a été dit dans le *Jñānālokālaṃkārasūtra* que le Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha non produit et non arrêté est parinirvāṇé dès l'origine *(ādiparinirvṛta eva tathāgato 'rhan samyaksambuddho 'nutpanno 'niruddhaḥ)*[2].

En somme, la *RGVV* — qui assimile ainsi à l'*anāsravadhātu* le *tathāgatagarbha* caractérisé par l'arrivée à la pureté ultime et parfaite — explique que c'est par rapport à ces quatre choses que le *RGV* a énuméré les quatre noms-tournures (*samāsato 'nāsrave dhātau tathāgatagarbhe caturo arthān adhikṛtya catvāro nāmaparyāyā veditavyāḥ/*, 1.85-86). Les quatre *paryāya* du *dhātu* sans impureté se rapportent donc tous à une seule chose indifférenciée, le *tathāgatadhātu* (*ete catvāro 'nâsravadhātuparyāyās tathāgatadhātāv ekasminn abhinne 'rthe samavasaranti/*, 1.87) ; et il s'ensuit que le *buddhatva* et le *nirvāṇa* sont sans dualité *(advaya)* au Sens absolu[3].

Les définitions précédentes (surtout celles tirées de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*) qui insistent sur l'inséparabilité ou la non-dualité du *tathāgatagarbha* relevant du plan causal et du *dharmakāya* relevant du plan du Fruit *(phala)* doivent être complétées par une définition fournie par le *Śrīmālāsūtra*, qui fait état au contraire de la différence entre ces deux plans. En fait, alors que le *dharmakāya* de *tathāgata* délivré de toutes les enveloppes des Affects — permanent, stable, tranquille, immuable, et très pur par nature — a été enseigné sous le nom de Barrage de la Douleur *(duḥkhanirodha)*, le *dharmakāya* de *tathāgata non* délivré des enveloppes des Affects a été *indiqué* par le mot *tathāgatagarbha (duḥkhanirodhanāmnā bhagavann anādikāliko 'kṛto 'jāto 'nutpanno 'kṣayaḥ kṣayāpagataḥ nityo dhruvaḥ śivaḥ śāśvataḥ prakṛtipariśuddhaḥ sarvakleśakośavinirmukto gaṅgāvālikāvyativṛttair avinirbhāgair acintyair buddhadharmaiḥ samanvāgatas tathāgatadharmakāyo deśitaḥ/ ayam eva ca bhagavaṃs tathāgatadharmakāyo 'vinirmuktakleśakośas tathāgatagarbhaḥ sūcyate/)*[4]. En d'autres termes, bien que le *tathāgatagarbha* soit pour ainsi dire assimilable au *dharmakāya* du *tathāgata*, le *tathāgatagarbha* de l'être animé affecté par les *kleśa* et encore lié au cycle des existences n'est pas simplement identique au *dharmakāya* du *buddha* parfait sur le plan du Fruit.

Ailleurs l'auteur de la *RGVV* (1.24) identifie le *dhātu* non délivré de l'enveloppe des Affects au *tathāgatagarbha* et à la *samalā tathatā;* et il distingue ces derniers du *dharmakāya* ayant pour caractère la

(1) *RGVV* 1.86 : *tatra paramārthasatyaṃ yad idam amoṣadharmi nirvāṇam/ tat kasmād dhetoḥ/ nityaṃ tad gotraṃ samadharmatayā/* ; le texte sanskrit est incertain, et le tibétain porte (D, f. 104a) : *rigs de ni gtan du ži ba'i chos ñid kyis na rtag pa'o.*

(2) *Jñānālokālaṃkārasūtra*, cité *RGVV* 1.86.

(3) *RGV* 1.87 et 94. Ces vers peuvent, comme nous l'avons vu (*supra*, p. 243), être cités à l'appui de la théorie de l'*ekayāna;* v. *infra*, p. 352 et suiv.

(4) *ŚMDSS*, f. 444b-445a, cité *RGVV* 1.12 ; cf. *infra*, p. 358.

transmutation du Support dans la Terre de *buddha (tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbha ity ucyate/ nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmāv āśrayaparivṛttilakṣaṇo yas tathāgatadharmakāya ity ucyate/)*[1].

La non-dualité *(advaya)* du *tathāgatagarbha* (ou *sattvadhātu*) et du *dharmakāya* dont il a été question ci-dessus[2] doit sans doute s'expliquer de la même manière que la doctrine de la non-dualité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa;* et le fait que le *tathāgatagarbha* encore recouvert des *kleśa* est l'Essence embryonnaire, ou la « cause », du *dharmakāya*[3] n'exclut pas la théorie selon laquelle le *tathāgatagarbha* indifférencié de la nature de sa propre *dharmatā* se nomme *dharmadhātu*[4]. En fait, la non-dualité (et l'inséparabilité, *avinirbhāgatva*, etc.) ne constitue ni une équation réversible et symétrique, ni une identité strictement moniste, entre deux termes[5]. Ainsi, selon le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra*, le *tathāgatagarbha* est la base des qualités non composées *(asaṃskṛta)* inséparables du *buddha* et aussi, en même temps, la base des *dharma* composés *(saṃskṛta)* qui ne relèvent pas de la bouddhaté ; comme le dit une stance canonique attribuée à l'*Abhidharmasūtra*, le *dhātu* est à la base des destinées dans le cycle des existences aussi bien que de l'accès au *nirvāṇa*[6].

On considère par conséquent que si l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* dit que *tathāgatagarbha* est une expression *(adhivacana)*

(1) *RGVV* 1.24. Cf. *RGVV* 1.48 (citation de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa*) : *ayam eva śāriputra dharmakāyo 'paryantakleśakośakoṭigūḍhaḥ/ saṃsārasrotasā uhyamāno 'navarāgrasaṃsāragaticyutyupapattiṣu saṃcaran sattvadhātur ity ucyate/ sa eva śāriputra dharmakāyaḥ saṃsārasrotoduḥkhanirviṇṇo viraktaḥ sarvakāmaviṣayebhyo daśapāramitāntargataiś caturaśītyā dharmaskandhasahasrair bodhāya caryāṃ caran bodhisattva ity ucyate/ sa eva punaḥ śāriputra dharmakāyaḥ sarvakleśakośaparimuktaḥ sarvaduḥkātikrāntaḥ sarvopakleśamalāpagataḥ śuddho viśuddhaḥ paramapariśuddhadharmatāyāṃ sthitaḥ sarvasattvālokanīyāṃ bhūmim ārūḍhaḥ sarvasyāṃ jñeyabhūmāv advitīyaṃ pauruṣaṃ sthāma prāpto 'nāvaraṇadharmāpratihatasarvadharmaiśvaryabalatām adhigatas tathāgato 'rhan samyaksambuddha ity ucyate/*

(2) V. *RGVV* 1.1,50 (*supra*, p. 265-266).

(3) *RGVV* 1.154-155 (p. 76.16-17).

(4) V. *RGVV* 1.6-8 (p. 10) : *dharmadhātum iti svadharmatāprakṛtinirviśiṣṭatathāgatagarbham...* (*infra*, p. 288) ; cf. aussi le texte scripturaire cité dans *RGVV* 1.48 (*supra*, note 1).

Cf. les deux « faces » du *tathāgatagarbha* d'après le *Ta tch'eng k'i sin louen* discutées par W. Liebenthal, *TP* 46 (1958), p. 166 et suiv.

(5) Th. Stcherbatsky et E. Obermiller ont, il est vrai, souvent employé le mot monisme pour caractériser les doctrines en question ; mais Stcherbatsky a défini son emploi du mot dans une note à son article Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus (*RO* 10 [1934], p. 21 n. 1) : « ... nicht im Sinne einer einzigen monistischen Realität (svabhāva), sondern im Sinne eines einzigen Erklärungsprinzips, das jede reale Pluralität ausschliesst, im Sinne eines monistischen Wissens (jñānam advayam) ist das Mādhyamika-System durchaus monistisch. « Prajñā-pāramitā ist Monismus », sagt Dignāga (im Pindārtha), ... und das bezieht sich auf das ganze Mahāyāna, nur dass die Yogācāras noch dazu eine monistische Realität feststellen, welche die Mādhyamikas entschieden leugnen. Das monistische Wissen bezieht sich nach ihnen nur auf die Relativität. » Cf. *ibid.*, p. 15, 12, 28 n. 2 ; *supra*, p. 3.

(6) V. *infra*, p. 278, 358-359, sur *RGVV* 1.149-152

pour *dharmakāya*, ce terme d'*adhivacana* est pris dans un sens très particulier et qu'il ne désigne pas un simple synonyme[1] ; d'ailleurs, comme on l'a vu, selon ce Sūtra le mot *tathāgatagarbha* est également un *adhivacana* pour *sattvadhātu*. Or, selon le *RGV*, ce terme de *sattvadhātu* désigne spécifiquement le profane *(pṛthagjana)* dans le *saṃsāra*, dans la condition impure *(aśuddhāvasthā)* opposée à la *suviśuddhāvasthā* du Buddha et aussi à l'*aśuddhaśuddhāvasthā* du Bodhisattva (1.47)[2].

De l'étude de ces définitions il ressort que, selon la théorie de la *RGVV*, c'est la condition précédant la transformation du Support *(āśrayaparivṛtti)* qui est désignée au sens propre par le terme de *tathāgatagarbha;* et comme cette condition est connue par ailleurs comme la *samalā tathatā* par opposition à la *nirmalā tathatā* qui suit la transformation du Support, le *tathāgatagarbha* correspond à la *samalā tathatā*[3]. Dans la *RGVV* l'emploi du mot *(tathāgata-)dhātu* est plus large puisque le *dhātu* se trouve aussi bien dans la *suviśuddhāvasthā* du Buddha que dans les deux autres conditions ; le mot *tathāgatagarbha* n'en est pas moins employé souvent comme son équivalent puisqu'au premier chapitre du Śāstra *tathāgata-dhātu* désigne l'Élément causal (1.149-152).

Or, comme le fait remarquer la *RGVV*, il y a là quelque chose d'inconcevable *(acintyaṃ sthānam)* parce que la relation entre le plan causal et le plan du Fruit est une relation de non-dualité ou de non-différence et qu'elle est donc en quelque sorte irrationnelle. En fait, « simultanément et en même temps la *samalā tathatā* est très pure et souillée », en sorte que ce Sens est accessible aux seuls Bodhisattva munis du grand *dharma (tatra samalā tathatā yugapad ekakālaṃ viśuddhā ca saṃkliṣṭā cêty acintyam etat sthānam)*. En revanche, ce qui est inconcevable dans le cas de la *nirmalā tathatā* est le fait que l'Ainsité immaculée n'est pas d'abord souillée par des souillures et ensuite très pure *(tatra nirmalā tathatā pūrvamalāsaṃkliṣṭā paścād viśuddhety acintyam etat sthānam)*[4].

Le *tathāgatagarbha* est l'objet de la Gnose portant sur la Réalité suprême (*paramatattvajñānaviṣaya*, 1.29), et en tant que tel il ne peut être compris *(adhigam-)* ou constaté *(sākṣātkṛ-)* par l'*icchantika*, les hétérodoxes *(tīrthya)*, les Śrāvaka, et les Pratyekabuddha (1.32-33) ; le *Śrīmālasūtra* a d'ailleurs précisé que c'est parce que la Gnose relative au *tathāgatagarbha* est la Gnose de la *śūnyatā* des Tathāgata que le *garbha* n'a jamais été vu par les Śrāvaka et les Pratyekabuddha.[5]

Par ailleurs, le savoir de mode extensif *(yāvadbhāvikatā)* se

(1) V. *supra*, p. 265 n. 2.
(2) V. *RGVV* 1.48 ; cf. 1.46 et 146-147. cf. *MAV* 4.13-15.
(3) *RGVV* 1.24, 1.27-28 *(avataraṇikā)*, et 2.1.
(4) *RGVV* 1.25 ; v. aussi 1.154.
(5) *ŚMDSS*, f. 445a4, cité dans *RGVV* 1.154-155.

reconnaît à la vision de l'existence du *tathāgatagarbha* chez tous les *sattva* au moyen de la *prajñā* supramondaine pénétrant jusqu'à la limite du connaissable, et qui est de ce fait sans obstacle (*RGVV* 1.16-17) ; de son côté le sens difficile à approfondir de la relation impensable entre la Pensée *(citta)* souillée *(upakliṣṭa)* et la même Pensée immaculée par nature *(prakṛtipariśuddha)* est à comprendre en ayant recours au savoir de mode exact *(yathāvadbāvikatā)*, cette dernière forme du savoir étant sans attache *(asaṅga)* parce qu'elle a pour objet la pureté naturelle du *sattvadhātu* (1.15 et 17).

Le *dhātu* ou *garbha* est le *vajrapada* qui est à connaître *(bodhya, boddhavya-pada)*; et ainsi, vu sa pureté, il est à comprendre comme la cause de la production du triple joyau du *buddha*, du *dharma* et du *saṃgha* au moyen d'un recours à la réflexion exacte immédiate, car il est la semence du *dharma* supramondain (*lokottaradharmabījatvāt pratyātmayoniśomanasikārasaṃniśrayeṇa tadviśuddhim upādāya triratnotpattihetur anugantavyaḥ*/, 1.26). En tant que tel il est à considérer comme une cause *(hetu*; cf. *vyavadānadhātu* ∾ *vyavadāna-hetu)*.

Quatre *dharma* ou facteurs contribuent à la purification des Affects adventices qui enveloppent le *dhātu*. La cultivation par les Bodhisattva de l'adhésion convaincue *(adhimukti)* au *dharma* du Mahāyāna contrecarre la répulsion *(pratigha)* pour ce *dharma* qui est caractéristique des *icchantika*; leur réalisation en méditation de la Prajñāpāramitā contrecarre la vue de l'*ātman* dans les *dharma (ātmadarśana)*, vue qui est caractéristique des hétérodoxes *(anyatīrthya)*; leur réalisation en méditation du *gaganagañjasamādhi* contrecarre la peur de la douleur du *saṃsāra* et la notion de la douleur comme présente dans le *saṃsāra*, attitude qui est caractéristique des personnes sur le *yāna* des Śrāvaka ; et leur réalisation en méditation de la Grande Compassion *(mahākaruṇābhāvanā)* contrecarre l'indifférence au bien des êtres animés qui est caractéristique des personnes sur le *yāna* des Pratyekabuddha (1.32-33). En somme, l'*adhimukti* est la semence *(bīja)* des Bodhisattva, fils du Roi de la Loi dans la Famille du Tathāgata *(dharmarājaputrāḥ tathāgatakule)*, la *prajñā* est leur mère, la méditation *(dhyāna)* est leur matrice *(garbhasthānam = mṅal gnas)*, et la Compassion est leur nourrice ; et c'est ainsi qu'ils sont les fils des Muni (*RGV* 1.34)[1]. Selon une autre section de la *RGVV*, la *mahāyānadhimuktibhāvanā* est la cause de la pureté du *dharmakāya (dharmakāyaviśuddhihetuḥ)*; la *prajñāsamādhimukha-bhāvanā* est la cause de l'obtention de la Gnose du *buddha (buddha-jñānasamudāgamahetuḥ)*; et la *karuṇābhāvanā* du Bodhisattva est la cause de l'entrée en action de la Grande Compassion du Tathāgata *(tathāgatamahākaruṇāpravṛttihetuḥ)* (1.43).

Parce que les Affects qui doivent être éliminés ne sont qu'adventices et que la Pensée elle même est par nature lumineuse *(prakṛti-*

(1) Cf. *MSA* 4.11 et 2.5. — Sur les *jinaputra* voir ci-dessous, p 366, 471.

prabhāsvara) (*avikārārtha*, 1.51 et suiv.), le *dhātu* est en réalité immuable, bien qu'il existe dans différentes conditions *(avasthā)* dont la première est impure et une autre est mi-impure et mi-pure (*prabhedārtha*, 1.47-48). Le *tathāgatagarbha* ne naît pas, ne vieillit pas, ne meurt pas, et ne transmigre pas pour renaître ; au delà du domaine du caractère composé *(saṃskṛtalakṣaṇaviṣayavyativṛtta)*, il est aussi permanent *(nitya)*, stable *(dhruva)*, tranquille *(śiva)*, et éternel *(śāśvata)*[1]. Sur le plan résultant de la Terre de *buddha* — autrement dit dans l'*asaṃskṛtadhātu* — l'épithète de permanent indique le fait que le *tathāgatadhātu* ne renaît pas dans des existences mentales *(manomayā ātmabhāvāḥ)* ; l'épithète de stable indique qu'il n'est pas sujet à la mort consistant en une transformation impensable *(acintyapariṇāmikī cyutiḥ)* ; l'épithète de tranquille indique qu'il n'est pas lié à nouveau par l'*avidyāvāsabhūmi* ; et l'épithète d'éternel indique qu'il ne vieillit pas à cause de la transformation du fruit de l'acte sans impureté *(anāsravakarmaphalapariṇāma)*[2].

Le *tathāgatagarbha* ou *dhātu* est ainsi pareil à la nature de la Pensée *(cittaprakṛti)*, qui est pure *(pariśuddha)* et lumineuse (*prabhāsvara*, *RGV* 1.125, 129 et 49) ; et la *RGVV* dit en conséquence qu'il est lui aussi pur par nature (*prakṛtipariśuddha*, 1.130-131). Le caractère propre générique *(sāmānyalakṣaṇa)* du *tathāgatadhātu* consistant en l'Ainsité pure de tous les *dharma* a été enseigné aussi dans la Prajñāpāramitā en rapport avec l'instruction relative à la Gnose non-conceptuelle (*nirvikalpajñāna*, *RGVV* 1.46)[3].

C'est donc le *buddhadhātu* qui rend possible à la fois le dégoût de la douleur *(nirvid duḥkhe)* et le désir *(icchā)*, la recherche *(prārthanā)* et la résolution *(praṇidhi)* à l'endroit de la *nirvṛti* (= *nirvāṇa*, 1.40)[4]. Suivant la *RGVV*, *icchā* désigne plus exactement l'absence d'inhibition dans l'acquisition de la chose désirée *(abhilāṣitārthaprāptāv asaṃkocaḥ)* ; *prārthanā* désigne la recherche du moyen

(1) *ŚMDSS*, f. 448b, cité dans *RGVV* 1.65. : *lokavyavahāra eṣa bhagavan mṛta iti vā jāta iti vā/ mṛta iti bhagavann indriyoparodha eṣaḥ/ jāta iti bhagavan navānām indriyāṇāṃ prādurbhāva eṣaḥ/ na punar bhagavaṃs tathāgatagarbho jāyate vā jīryati vā mriyate vā cyavate votpadyate vā/ tat kasmād dhetoḥ/ saṃskṛtalakṣaṇaviṣayavyativṛtto bhagavaṃs tathāgatagarbho nityo dhruvaḥ śivaḥ śāśvataḥ/*

(2) *RGVV* 1.82. Les mêmes épithètes ont été rattachées aussi au *dharmakāya* (1.83).

(3) Sur le *svalakṣaṇa* et le *sāmānyalakṣaṇa* v. *RGVV* 1.31 : ... *svalakṣaṇaṃ sāmānyalakṣaṇaṃ cârabhya tathāgatadhātoś cintāmaṇinabhovāriviśuddhiguṇasādharmyaṃ veditavyam/ tatra tathāgatadharmakāye tāvac cintitārthasamṛddhyādiprabhāvasvabhāvatām svalakṣaṇam ārabhya cintāmaṇiratnasādharmyaṃ veditavyam/ tathatāyām ananyathābhāvasvabhāvatāṃ svalakṣaṇam ārabhyâkāśasādharmyaṃ veditavyam/ tathāgatagotre sattvakaruṇāsnigdhasvabhāvatāṃ svalakṣaṇam ārabhya vārisādharmyaṃ veditavyam/ sarveṣāṃ câtra sadâtyantaprakṛtyanupakliṣṭatāṃ prakṛtipariśuddhiṃ sāmānyalakṣaṇam ārabhya tad eva cintāmaṇinabhovāriviśuddhiguṇasādharmyaṃ veditavyam/* (*infra*, p. 273). Voir aussi *RGVV* 1.37-38, qui dit que le *sāmānyalakṣaṇa* dans le cas du *tathāgatadharmakāya* est la *prakṛtipariśuddhi* et que le *viśeṣalakṣaṇa* est alors la *vaimalyapariśuddhi*. — Cf. *infra*, p. 420-421.

(4) Le dégout chez le Bodhisattva doit naturellement différer de la notion qu'a le Śrāvaka de la présence, dans le *saṃsāra*, de la douleur, et de la peur de cette douleur qui caractérise ce Śrāvaka ; v. *RGVV* 1.32-33, (p. 29.11). — V. *ŚMDSS*, f. 448b-449a.

d'obtenir la chose désirée *(abhilāṣitārthaprāptyupāyaparimārgaṇā)*; et *praṇidhi* désigne l'opération de la volition portant sur la chose désirée *(abhilāṣitārthe cetanā cittābhisaṃskāraḥ)*.

Le *RGV* et la *RGVV* ne se lassent jamais d'insister sur le fait que le *tathāgatagarbha* existe chez tous les êtres animés, les neuf images du *Tathāgatagarbhasūtra* étant destinées à établir et à illustrer cette présence (*RGV* 1.95-129). Comme le dit la *RGVV* (1.129) : « L'exposé fondé sur les images qui a été donné dans le *Tathāgatagarbhasūtra* montre que la qualité de la souillure sans origine de la Pensée du *sattvadhātu* entier est adventice, et que la qualité de pureté du *citta* qui est aussi sans origine est « co-née » et inséparable ; et c'est pourquoi il est dit que les êtres animés sont souillés du fait de la souillure de la Pensée mais qu'ils sont purs du fait de la pureté de la Pensée » *(tathāgatagarbhasūtrodāharaṇanirdeśena kṛtsnasya sattvadhātor anādicittasaṃkleśadharmāgantukatvam anādicittavyavadānadharmasahajāvinirbhāgatā ca paridīpitā| tata ucyate| cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante cittavyavadānād viśudhyanta iti)*[1].

La *RGVV* précise que l'expression « tous les êtres animés » *(sarvasattva)* désigne quatre catégories d'êtres, à savoir les profanes *(pṛthagjana)*, les Arhat, les Étudiants *(śaikṣa)*, et les Bodhisattva *(dhīmant)*[2]. Mais le même commentaire dit ailleurs que la présence du *tathāgatagarbha* se constate également dans les animaux *(tiryagyonigata)* et que le *viśuddhigotra* ou *buddhadhātu* se trouve même chez les individus fixés dans l'incorrection *(mithyātvaniyata)*[3].

Ensuite, après avoir montré comment les neuf images se rapportent à la souillure de la Pensée *(cittasaṃkleśa)* qui est due aux impuretés adventices enveloppant le *garbha* (1.130-143), le *RGV* explique comment cette même série d'images s'applique au *tathāgatagarbha* en tant que cause de la pureté de la pensée *(cittavyavadānahetu)* (1.144 et suiv.) ; ce dernier aspect est décrit de trois manières différentes en tenant compte des facteurs du *dharmakāya*, de l'Ainsité *(tathatā)* et de la Lignée *(gotra)* (1.144)[4].

Deux autres stances du *RGV* ont expliqué pourquoi le *Tathāgatagarbhasūtra* dit que tous les êtres animés sont (des) *tathāgatagarbha* (1.27-28) :

buddhajñānāntargamāt sattvarāśes tannairmalyasyâdvayatvāt prakṛtyā|
bauddhe gotre tatphalasyopacārād uktāḥ sarve dehino buddhagarbhāḥ||

(1) Cf. *RGVV* 1.15.

(2) Cf. *RGVV* 1.2 et 1.133 qui glose le mot *dhīmant* dans le *mūla* par *bodhisattva*.

(3) Cf. *RGVV* 1.5-8 (p. 10.3), 1.16, et 1.40.

Cette définition des *sattva*, les possesseurs du *tathāgatagarbha*, permet de mesurer la distance qui sépare la doctrine du *RGV* et de la *RGVV* non seulement des théories de certaines écoles indiennes comme les Jaina, mais aussi des écoles bouddhistes qui inclinent à soutenir que tout est *citta* et donc animé, ou qui attribuent, comme le font des écoles bouddhiques de l'Asie orientale, la Nature de Buddha tant aux cailloux, etc., qu'aux arbres, etc. V. *supra*, p. 152 n. 1.

(4) V. *infra*, p. 275.

sambuddhakāyaspharaṇāt tathatāvyatibhedataḥ/
gotrataś ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ//[1]

« En raison de la présence dans la Gnose du *buddha* de l'assemblée des êtres animés, de la non-dualité naturelle de la pureté et du fait que son Fruit a été « métaphoriquement » transféré sur la Lignée de *buddha*, tous les êtres incarnés sont appelés *buddhagarbha.* En raison de l'irradiation du Corps du Sambuddha, de l'indifférenciation de l'Ainsité et de la Lignée, tous les êtres incarnés sont toujours (des) *buddhagarbha* »[2].

La première raison alléguée concerne la présence du *sattvarāśi* dans le *buddhajñāna*, présence qui semble bien correspondre à l'irradiation du Corps de Buddha ; cependant, la *RGVV* n'a pas expliqué le sens précis de l'*antargama* et du *(pari-)spharaṇa* qui se rapporte, au dire de certains commentaires, à la « pénétration » par l'Action compatissante et salvifique du Buddha. La seconde raison consiste en le fait que la pureté est par nature sans dualité, en d'autres termes qu'il n'y a pas de différenciation dans la *tathatā*[3]. Et la troisième raison est le *gotra*, ou comme le dit la *RGVV* l'existence de la Lignée *(gotrasambhava)*; et il est précisé que la déclaration scripturaire « Tous les êtres animés sont (des) *tathāgatagarbha* » (etc.) se fonde en partie sur un transfert *(upacāra)*, le Fruit de la bouddhaté, l'Éveil, ayant été pour ainsi dire transféré par métonymie sur le *gotra*, qui est sa cause[4].

Le *tathāgatadhātu* ayant été comparé par le *RGV* (1.31) au joyau qui exauce tous les vœux *(cintāmaṇi)*, à l'espace vide *(nabhas)* et à l'eau, la *RGVV* ajoute qu'il est lié au *tathāgatadharmakāya*, à la *tathatā* et au *tathāgatagotra* qui sont caractérisés respectivement par la *svabhāvatā*, la condition d'être propre, de la puissance *(prabhāva)* faisant obtenir la chose qui est l'objet de la pensée *(cintitārthasamṛddhi = bsam pa'i don grub pa)*; par la *svabhāvatā* de l'immutabilité

(1) Dans la traduction tibétaine ces deux stances ont été interverties et séparées par une portion du commentaire (D, f. 88a-b = P, f. 90a-b) :
rdzogs saṅs sku ni 'phro phyir daṅ/ /de bžin ñid dbyer med phyir daṅ//
rigs yod phyir na lus can kun/ /rtag tu saṅs rgyas sñiṅ po can//
mdor bsdu na don rnam pa gsum gyis sems can thams cad ni rtag tu de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can no žes bcom ldan 'das kyis gsuṅs te/
saṅs rgyas ye šes sems can tshogs žugs phyir/ /raṅ bžin dri med de ni gñis med de//
saṅs rgyas rigs la de 'bras ñer btags phyir/ /'gro kun saṅs rgyas sñiṅ po can du gsuṅs//

(2) Selon la traduction tibétaine le *buddhajñāna* est présent dans le *sattvarāśi;* cf. *infra,* p. 286. Cette pénétration ou irradiation peut être entendue comme se rapportant soit aux *buddhaguṇa* — comme dans le passage de l'Avataṃsaka cité dans *RGVV* 1.25 (p. 22-24) qui fait état du *buddhajñāna* (*infra,* p. 286) — soit à la *jinakriyā* (cf. le *Jñānālokālaṃkārasūtra* cité *RGVV* 1.5-8 [p. 9-10] et 1.25 [p. 24]).

rGYAL TSHAB RJE (*RGV Dar ṭīk,* f. 74b2) pense à l'irradiation pénétrante du *kāritra* du *dharmakāya* du *buddha* chez tous les *sattva* et renvoie à *AA* 8.11. V. *infra,* p. 290.

(3) Cf. *RGV* 1.44, 148.

(4) Cf. *supra,* p. 249-250 ; *RGV Dar ṭīk,* f. 74a et suiv.

(ananyathābhāva); et par la *svabhāvatā* de la douceur procédant de l'humectation par l'eau de la Compassion qui a pour objet les êtres animés *(sattvakaruṇāsnigdha)*. Cette triple similitude *(sādharmya)* constitue donc le caractère spécifique *(svalakṣaṇa)* du *dhātu* par rapport à son caractère générique *(sāmānyalakṣaṇa)* qui est, comme on l'a vu, la pureté naturelle *(prakṛtipariśuddhi)* (*RGVV* 1.31)[1].

(1) V. *supra*, p. 271 n. 3. Selon l'explication du *RGV Dar ṭīk*, le *gotra* a la même qualité que l'eau pure (f. 81b3).

Chapitre IV

NOTIONS APPARENTÉES A LA THÉORIE DU *TATHĀGATAGARBHA* ET DU *DHĀTU* DANS LE *RATNAGOTRAVIBHĀGA* ET SA «*VYĀKHYĀ*»

Le vers 1.144 du *RGV* fait allusion à la même triade de facteurs que la stance 1.28 en précisant que chacun d'eux a été illustré par un ou plusieurs exemples du *Tathāgatagarbhasūtra:*

svabhāvo dharmakāyo 'sya tathatā gotram ity api/
tribhir ekena sa jñeyaḥ pañcabhiś ca nidarśanaiḥ//

Ces trois facteurs justifient la déclaration *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* puisque chacun d'eux est lié par être propre à la notion du *tathāgatagarbha;* mais comme la nature de la relation diffère dans chaque cas, on interprète cette formule de façon différente selon qu'il s'agit de l'un ou de l'autre de ces facteurs.

Le *dharmakāya*

Le Corps de *dharma* — auquel semble bien répondre le Corps du *buddha (sambuddhakāya)* du vers 1.28 et qui constitue l'objet des trois premiers exemples du *TGS* — revêt deux aspects. D'une part il est le *dharmadhātu* immaculé et de l'autre il est l'Écoulem *(niṣyanda = rgyu mthun)* de ce *dharmadhātu* consistant à la fois en l'enseignement profond du Bodhisattvapiṭaka relatif au *paramārthasatya* et en l'enseignement diversifié des neuf Aṅga de l'Écriture portant sur le *saṃvṛtisatya* (1.145) :

dharmakāyo dvidhā jñeyo dharmadhātuḥ sunirmalaḥ/
tanniṣyandaś ca gāmbhīryavaicitryanayadeśanā//[1]

Parce que le *dhātu* est supramondain et qu'on n'en trouve donc pas d'analogue dans l'usage ordinaire mondain[2], il est dit qu'il ressemble au *tathāgata* (premier *dṛṣṭānta* du *TGS*) (1.146) :

(1) Voir *RGV* 1.20, qui distingue entre le *deśanādharma* et l'*adhigamadharma (mārgasatya* et *nirodhasatya).*
(2) Cf. *RGV* 2.69.

lokottaratvāl loke 'sya dṛṣṭāntānupalabdhitaḥ/
dhātos tathāgatenaiva sādṛśyam upapāditam//

D'autre part, dans le deuxième *dṛṣṭānta* du même Sūtra, l'enseignement profond est comparé au miel alors que l'enseignement diversifié est comparé, dans le *dṛṣṭānta* suivant, à la graine dans la cosse (1.147) :

madhvekarasavat sūkṣmagambhīranayadeśanā/
nānāṇḍasāravaj jñeyā vicitranayadeśanā//

Selon la *RGVV*, ces trois images se rapportent à la présence pénétrante, ou à l'irradiation, dans le *sattvadhātu* entier *(niravaśeṣasattvadhātuparispharaṇa)* du *dharmakāya* du *tathāgata*. Dans le contexte du *dharmakāya* la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* signifie donc que tous les êtres animés sont des *garbha* de *tathāgata (tathāgatasyeme garbhāḥ sarvasattvāḥ: sems can 'di dag ni de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can yin no)*. En conséquence, dans le *sattvadhātu* il n'existe pas de *sattva* en dehors du *tathāgatadharmakāya*, qui est aussi pénétrant que l'espace *(na hi sa kaścit sattvaḥ sattvadhātau saṃvidyate yas tathāgatadharmakāyād bahir ākāśadhātor iva rūpam)*; et la *RGVV* cite à ce sujet le *MSA* (9.15) :

yathâmbaraṃ sarvagataṃ sadā mataṃ
tathaiva tat sarvagataṃ sadā matam/
yathâmbaraṃ rūpagateṣu sarvagaṃ
tathaiva tat sattvagaṇeṣu sarvagam//

« De même qu'on considère que l'espace (: *ākāśa)* est toujours omniprésent, ainsi le [*buddhatva*] est toujours considéré comme omniprésent ; de même que l'espace pénètre tout ce qui ressortit à la Forme, ainsi il pénètre les multitudes des êtres animés ».[1]

Nous reviendrons plus loin sur la ressemblance fonctionnelle du *dharmakāya* et du *buddhajñāna* qui est indiquée par le parallélisme des vers 1.27-28 du *RGV*.

La *tathatā*

L'identité d'être propre du deuxième facteur, la *tathatā*, et du *dhātu* ou *garbha* exprimée par l'image de l'or — le quatrième *dṛṣṭānta* du *TGS* — s'explique par l'immutabilité de leur nature et par l'excellence de leur pureté complète (1.148) :

prakṛter avikāritvāt kalyāṇatvād viśuddhitaḥ/
hemamaṇḍalakaupamyaṃ tathatāyām udāhṛtam//

En fait, c'est à cause de l'indifférenciation *(avyatibheda)* de la *tathatā* qu'il est enseigné que le *tathāgata*, ou la *tathatā*, est le *garbha* de tous les êtres animés, car il n'y a pas de différence entre la pureté naturelle de la Pensée des *sattva* et celle du *buddha (evam ekena*

(1) Le texte sanskrit du *MSA* publié par S. Lévi porte *rūpagaṇeṣu*.

suvarṇadṛṣṭāntena tathatāvyatibhedārtham adhikṛtya tathāgatas tathataiṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām iti paridīpitam/ cittaprakṛtiviśuddhyadvayadharmatām upādāya yathoktam bhagavatā/ tatra mañjuśrīs tathāgata ātmopādānamūlaparijñātāvī/[1] *ātmaviśuddhyā sarvasattvaviśuddhim anugataḥ/ yā câtmaviśuddhir yā ca sattvaviśuddhir advayaiṣâdvaidhīkārā)*[2]. Parce que la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* signifie alors que le *tathāgata*, ou plus exactement la *tathatā*, est le *garbha* de tous les *sattva*, le composé *tathāgatagarbha* n'est pas à interpréter, dans le contexte de la *tathatā*, comme un composé déterminatif (*tatpuruṣa*, comme dans le cas précédent), mais comme un composé possessif *(bahuvrīhi)*; et à ce sujet la *RGVV* cite la stance 9.37 du *MSA :*

> *sarveṣām aviśiṣṭâpi tathatā śuddhim āgatā/*
> *tathāgatatvaṃ tasmāc ca tadgarbhāḥ sarvadehinaḥ//*

« L'Ainsité indifférenciée chez tous est arrivée à la pureté, et elle est l'état de *tathāgata;* en conséquence tous les êtres animés l'ont pour *garbha* »[3].

Le *gotra*

Selon la *RGVV* les cinq dernières images du *TGS* visent le troisième facteur, le *gotra*. Ce *gotra* revêt deux formes selon qu'il existe par nature sans commencement *(anādiprakṛtistha)* et ressemble à un trésor *(nidhāna)* ou qu'il est acquis *(samudānīta)* et ressemble à un arbre portant ses fruits *(phalavṛkṣa)*. Du *prakṛtisthagotra* procède le *svābhāvikakāya* du *buddha*, et du *samudānītagotra* naissent le *sambhogakāya* et le *nirmāṇakāya;* et c'est ainsi que l'obtention des trois Corps de *buddha* résulte de ces deux *gotra* (*RGV* 1.149-152) :

(1) Cf. *RGVV* 1.64 (p. 44.9 et suiv.) où il est question de la *mūlaviśuddhā prakṛtiḥ*, etc.

(2) *Jñānālokālaṃkārasūtra*, f. 520a.

(3) Cf. *infra*, p. 424. — Sur l'analyse du mot *tathāgatagarbha* comme un composé possessif adjectival *(bahuvrīhi)* voir plus loin. Une interprétation comme *karmadhāraya* paraît moins probable. M. E. FRAUWALLNER traduit (*Philosophie des Buddhismus*, p. 318) : Die Soheit, welche in allen (Wesen) nicht verschieden ist, stellt, wenn sie zur Reinheit gelangt ist, das Buddhatum dar. Daher tragen alle verkörperten (Wesen) den Keim dazu in sich. — Étant donné que le *MSA* et son Bhāṣya admettent l'existence d'individus ayant pour qualité de ne jamais être parinirvāṇés (3.11), la question se pose de savoir comment le même texte pourrait dire, comme il le fait au vers 9.37, que tous les êtres ont pour *garbha* le *tathāgatatva*. Mais notons que, dans ce dernier cas, il est question, selon le Bhāṣya, de la *tathatā* indifférenciée chez tous *(sarveṣāṃ nirviśiṣṭā tathatā tadviśuddhisvabhāvaś ca tathāgataḥ/ ataḥ sarve sattvās tathāgatagarbha ity ucyate/)*, et la *RGVV* cite ce vers à propos de la *tathatā* dont la nature est indifférenciée même chez les *mithyātvaniyata* (1.148). A cause de la contradiction (apparente) entre les chapitres III et IX du *MSA* certains interprètes modernes ont estimé que, dans le cadre de l'enseignement vijñānavādin, la stance 9.37 est intentionnelle ; mais puisqu'il convient d'interpréter le terme *tathāgatagarbha* dans ce contexte comme un *bahuvrīhi* et que la formule signifie simplement que la *tathatā* est le *garbha* de tous les *sattva*, il n'y a vraiment pas de contradiction.

Cf. *supra*, p. 82, 95, 140 et *infra*, p. 511 et suiv. Sur la *(samalā) tathatā* et le *tathāgata*' *garbha*, v. *supra*, p. 267-268 ; *infra*, p. 282, 292-293, 421-422.

gotraṃ tad dvividhaṃ jñeyam nidhānaphalavṛkṣavat/
anādiprakṛtisthaṃ ca samudānītam uttaram//
buddhakāyatrayāvāptir asmād gotradvayān matā/
prathamāt prathamaḥ kāyo dvitīyād dvau tu paścimau//
ratnavigrahavaj jñeyaḥ kāyaḥ svābhāvikaḥ śubhaḥ/
akṛtrimatvāt prakṛter guṇaratnāśrayatvataḥ//
mahādharmādhirājatvāt sāmbhogaś cakravartivat/
pratibimbasvabhāvatvān nirmāṇaṃ hemabimbavat//

La *RGVV* fournit l'explication suivante de ces stances : « Les cinq derniers *dṛṣṭānta* ont montré que le *tathāgatadhātu* est le *garbha* de tous les êtres animés en raison du sens d'être propre du *gotra*, qui est l'origine du triple Corps de *buddha (trividhabuddhakāyotpattigotrasvabhāvārtham adhikṛtya tathāgatadhātur eṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām iti paridīpitam: saṅs rgyas kyi sku rnam pa gsum bskyed pa'i rigs yod pa'i dbaṅ du byas te/ de bžin gšegs pa'i khams sems can 'di dag thams cad kyi sñiṅ por bstan pa yin no//)*[1]. L'état de *tathāgata* est la « constitution » *(prabhāvitatva)* par le triple Corps de *buddha;* la cause *(hetu)* de son obtention se dit par conséquent *tathāgatadhātu*, *dhātu* voulant dire ici *hetu*. Chez chaque être animé il y a le *tathāgatadhātu* existant à l'état d'Essence embryonnaire *(utpanno garbhagataḥ: 'grub pa'i sñiṅ por gyur pa)*, mais les *sattva* n'en sont pas conscients. Ainsi on a dit :

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca//

« L'Élément sans commencement est le support de tous les *dharma;* puisqu'il existe toutes les destinées existent ainsi que l'obtention du *nirvāṇa* ». Comment est-il *anādikālika?* C'est que Bhagavat a enseigné et dit par rapport au *tathāgatagarbha:* « Sa limite antérieure n'est pas connue ». — En ce qui concerne le terme de *dhātu*, il a été dit : « O Bhagavat, ce *tathāgatagarbha* est le *garbha* du supramondain[2], le *garbha* pur par nature ». — En ce qui concerne l'expression *sarvadharmasamāśraya* il a été dit : « Pour cette raison, ô Bhagavat, le *tathāgatagarbha* est la demeure *(niśraya)*, le support *(ādhāra)*, la base *(pratiṣṭhā)*[3] des *dharma* non composés *(asaṃskṛta)* qui sont reliés *(sambaddha)*, inséparables *(avinirbhāga)*, et *amuktajña*[4]. O Bhagavat, la demeure, le support et la base des *dharma* composés *(saṃskṛta)* qui sont non reliés *(asambaddha)*, séparables *(vinirbhāga)* et *muktajña*, c'est [aussi] le *tathāgatagarbha.* » — En ce qui concerne

(1) Notons que le terme *tathāgatagarbha* est expliqué ici comme un composé *bahuvrīhi* (cf. *supra*, p. 277 n. 3, et *infra*, p. 507 et suiv.). Ici aussi une interprétation comme *karmadhāraya,* paraît moins probable.

(2) *Lokottaragarbha.* Le tibétain porte (f. 112a) : *'jig rten las 'das pa'i chos kyi sñiṅ po = lokottaradharmagarbha,* terme qui est attesté dans *RGVV* 1.154-155 (*infra*, p. 315). V. *ŚMDSS*, f. 449b1.

(3) Au sujet de la *pratiṣṭhā,* comparons la doctrine de la Prajñāpāramitā selon laquelle le *bodhisattva* est, en réalité, *apratiṣṭhārtha* (et partant *agotra*) ; v. *supra,* p. 130 et suiv.

(4) Sur les expressions *(a)muktajña,* etc., v. *infra,* p. 357 et suiv.

la phrase *tasmin sati gatiḥ sarvā* il a été dit : « O Bhagavat, comme le *tathāgatagarbha* existe, on est convenu de parler d'un « cycle des existences ». Et en ce qui concerne le *nirvāṇādhigama* il a été dit : « S'il n'y avait pas de *tathāgatagarbha*, ô Bhagavat, il n'y aurait ni dégoût de la douleur ni désir, recherche et résolution à l'endroit du *nirvāṇa* ». En fait, ce *tathāgatagarbha* est la non-séparation du *dharmakāya (dharmakāyāvipralambhaḥ)*, il a pour caractère d'être indifférencié de l'Ainsité *(tathatāsambhinnalakṣaṇaḥ)* et il a pour être propre la Lignée déterminée *(niyatagotrasvabhāvaḥ)*[1]; et on doit voir, en prenant la *dharmatā* pour critère, qu'il est sans exception toujours et partout dans le *sattvadhātu*[2]. Comme il a été dit : « O fils de famille, c'est la *dharmatā* des *dharma:* que des *tathāgata* naissent ou qu'ils ne naissent pas[3], ces êtres animés sont toujours *tathāgatagarbha* ». Cette *dharmatā* est ici une raison connective *(yukti = rigs pa)*, une connexion *(yoga = sbyor ba)*, un moyen, et une tournure *(paryāya)* [selon le principe :] que cela soit ainsi et non autrement. Partout la *dharmatā* est le refuge *(pratiśaraṇa?)*[4]*:* la *dharmatā* est la *yukti* en vue de la méditation intellectuelle *(cittanidhyāpana = sems ṅes par rtogs pa)* et en vue de la connaissance intellectuelle *(cittasaṃjñāpana = sems yaṅ dag par šes pa);* mais elle ne doit pas devenir l'objet de la pensée spéculative *(na cintayitavyā = bsam par mi bya)* et de la conceptualisation différenciatrice *(na vikalpayitavyā = rnam par brtag par mi bya)*[5]. Elle doit être l'objet de l'adhésion convaincue *(adhimoktavyā)*[6].

Le *gotra* est mentionné aussi au vers 1.41 :

bhavanirvāṇatadduḥkhasukhadoṣaguṇekṣaṇam/
gotre sati bhavaty etad agotrāṇāṃ na vidyate//

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, cette même fonction revient au *buddhadhātu* selon le vers précédent (1.40) :

(1) Cf. *RGVV* 1.144 ; *RGV* 1.27-28, 31, 84-86.

(2) Le texte de Johnston est conjectural ; et dans la version tibétaine (qui porte ... *de yaṅ thams cad kyi tshe thams cad la khyad par med pa'i tshul du yod do//žes bya ba'i bar ni/*) rien ne correspond à *sattvadhātāv iti draṣṭavyam.*

(3) Sur la formule v. *infra*, p. 330-331. La citation est du *TGS*, f. 7a-b.

(4) *yaiva câsau dharmatā saivâtra yuktir yoga upāya paryāyaḥ/ evam eva tat syāt/ anyathā naiva tat syād iti/ sarvatra dharmataiva pratiśaraṇam/* Le texte sanskrit semble être en désordre. Il n'y a pas d'équivalent pour *paryāya* et *pratiśaraṇa* dans la version tibétaine qui porte : *chos ñid gaṅ yin pa de ñid ni 'dir gaṅ gis de lta bu kho nar 'gyur gyi gžan du mi 'gyur ro žes bya ba'i rigs pa daṅ sbyor ba daṅ thabs yin te/ thams cad du sems ṅes par rtogs pa daṅ/ sems yaṅ dag par šes pa la ni/ chos ñid rtog pa daṅ/ chos ñid kyi rigs pa yin no//* La phrase *gaṅ gis de lta bu kho nar 'gyur gyi* correspondrait à *yayaivam eva tat syāt.*

(5) Sur l'emploi du terme de *yukti* cf. *MSABh* 19.43-46 (p. 168.10) *dharmatāyuktir acintyaṃ sthānam/ siddhā hi dharmatā na punaś cintyā/ kasmād yoniśomanaskārāt samyagdṛṣṭir bhavati/ tato vā kleśaprahāṇaṃ phalam ity evamādi/* ; *SNS* § 10.7 (p. 158) : *de la de bžin gšegs pa rnams byuṅ yaṅ ruṅ/ ma byuṅ yaṅ ruṅ ste/ chos gnas par bya ba'i phyir chos ñid dbyiṅs gnas pa ñid gaṅ yin pa de ni chos ñid kyi rigs pa yin no//*

(6) Voir ci-dessous, p. 309 et suiv.

Cf. *RGV* 1.9-12 et 2.64-73 sur le caractère absolument non conceptuel de la Réalité absolue ; et 1.25 sur son caractère « irrationnel ».

buddhadhātuḥ sacen na syān nirvid duḥkhe 'pi no bhavet/
necchā na prārthanā nâpi praṇidhir nirvṛtau bhavet//

Et il ressort du parallélisme de ces deux stances que le *RGV* identifie les fonctions du *gotra* et du *dhātu*. Du reste, cette identification est appuyée par le passage déjà cité de la *RGVV* où il est dit que les cinq derniers *dṛṣṭānta* du *TGS* montrent que le *tathāgatadhātu* est le *garbha* de tous les *sattva* du fait d'avoir pour être propre le *gotra* qui est l'origine des trois Corps de *buddha* (*RGVV* 1.149-152 ; cf. 1.144 : *trividhabuddhakāyotpattigotrasvabhāvaḥ: saṅs rgyas kyi sku gsum bskyed pa'i rigs kyi raṅ bžin*, et 1.149-152 : *tathāgatagarbho... niyatagotrasvabhāvaḥ)*[1].

L'allusion que fait le vers 1.41 à des personnes dépourvues du *gotra (agotra)* est très remarquable puisqu'elle est isolée dans le *RGV* et qu'elle est incompatible avec sa doctrine du *tathāgatagarbha* et de l'Éveil universel[2]. En fait, selon l'enseignement du *Jñānālokālaṃkārasūtra* repris au chapitre IV du *RGV*, les rayons de l'action *(kriyā, kāritra)* du *buddha* qui est pareil au soleil tombent sur les *vineya* sans différenciation ; et la *RGVV* précise que les trois catégories d'êtres *(sattvarāśi)* — les *samyaktvaniyata*, les *aniyata* et les *mithyātvaniyata* — bénéficient de son action (4.63). C'est ainsi que dans son commentaire du vers 1.41 la *RGVV* cite le texte scripturaire disant que les rayons de l'orbe solaire qu'est le *tathāgata* tombent même sur les *mithyātvaniyata* et font leur bien, et qu'ils les font prospérer avec les bons facteurs *(kuśaladharma)* en produisant la cause *(hetu)* future[3]. Le même commentaire ajoute que les allusions canoniques à un *icchantika* n'ayant absolument pas pour qualité d'être parinirvāṇé *(atyantam aparinirvāṇadharmā)* servent donc uniquement à contrecarrer la répulsion pour le *mahāyānadharma*, laquelle est la cause de l'état d'*icchantika*, et qu'elles se rapportent donc à un certain temps seulement *(kālāntarābhiprāya) ;* en effet, étant donné le *prakṛtiviśuddhagotra*, personne n'a pour qualité la non-purification absolue, l'*aptitude* pour la purification *(viśuddhibhavyatā)* existant chez tous sans différence[4]. — La théorie des « classes » spirituelles qui admet aussi l'existence d'*agotraka*, et qui s'écarte donc de la doctrine du *RGV* prise dans sa totalité, est attestée dans des textes d'Abhidharma et

(1) Cf. le *buddhadhātuviśuddhigotra* dans *RGVV* 1.40 et le *viśuddhagotraṃ tathāgatadhātuḥ* dans *RGVV* 1.2 (p. 6.8 ; *infra*, p. 283).

(2) Il est vrai qu'au vers 4.47 le *RGV* admet un troisième *rāśi* composé des *pratighātin*, ces derniers s'opposant aux personnes ayant la foi en le Véhicule précellent *(yānāgre 'bhiprasannāḥ)* et aux personnes « moyennes » *(madhya)*. Cf. la *RGVV* 1.5-8 (p. 10.3 : *niyatāniyatamithyāniyatarāśi*) ; 1.32-33 (p. 27-29 : *mithyātvaniyata* et *mahāyānadharmavidviṣaḥ*) ; 4.59-64.

Mais en même temps la *RGVV* insiste sur ce que le *mithyātvaniyata* a lui aussi le *buddhadhātu-viśuddhigotra* (1.40 ; cf. 1.148) et partant la certitude d'obtenir enfin l'Éveil.

(3) *Jñānālokālaṃkārasūtra*, f. 500a.

(4) Cf. *supra*, p. 80, 158, 209.

du Vijñānavāda. Or, si la *RGVV* a pu citer deux stances du *MSA* (9.15 et 37) pour étayer sa théorie du *tathāgatagarbha* aux points de vue du *dharmakāya* et de la *tathatā*, il est significatif qu'elle n'ait cité aucune stance de ce traité pour exemplifier sa théorie du *gotra*, ce qui confirme l'existence d'une différence importante sur ce point entre les deux traités.

Au vers 1.86 du *RGV* il est question de l'« arrivée ainsi » au *gotra (tadgotrasya tathāgamaḥ = de rigs de bžin thob pa)*, autrement dit de l'acquisition parfaite, sous le mode inconcevable, de la nature du *gotra* de *buddha (tadgotrasya prakṛter acintyaprakārasamudāgamārthaḥ: de'i rigs raṅ bžin gyis bsam gyis mi khyab pa'i rnam pa thob pa'i don)*. Selon la source citée par la *RGVV*, ce *gotra* est le *ṣaḍāyatanaviśeṣa* qui est tel, arrivé en série, sans origine, et acquis par la *dharmatā* (*tādṛśaḥ paramparāgato 'nādikāliko dharmatāpratilabdhaḥ*, définition qui correspond à celle que nous avons rencontrée dans la *BBh* § 1.1, *supra*, p. 88) ; la *RGVV* ajoute que c'est pourquoi la « tournure nominale » *(nāmaparyāya)* de *tathāgata* a été appliquée par le *RGV* (1.84 : *śloka*) à l'*anāsravadhātu* ou au *tathāgatagarbha* ayant atteint la condition très pure *(viśuddhāvasthā)* du *buddha*. De son côté, sans faire allusion au *gotra* le Bhāṣya du *MSA* (9.37) explique que la *tathatā* arrivée à la pureté *(śuddhim āgatā)* existe sans différence chez tous et que le *tathāgata* a cette pureté pour être propre *(sarveṣāṃ nirviśiṣṭā tathatā tadviśuddhisvabhāvaś ca tathāgataḥ| ataḥ sarve sattvās tathāgatagarbhā ity ucyate|)*.

Dans son commentaire du vers 1.86 qui parle du caractère non faux et non trompeur *(amṛṣāmoṣadharmitva)* du plan de la Réalité absolue *(anāsravadhātu)* et qui reprend l'allusion du vers 1.84 à l'*āryasatya* comme l'une des quatre « tournures nominales » s'appliquant au *tathāgatagarbha* quand celui-ci a atteint le Terme, la *RGVV* cite un texte scripturaire où il est dit que le *nirvāṇa* ayant pour qualité d'être non faux est le *paramārthasatya* puisque le *gotra* est permanent en vertu de la *dharmatā* Égale *(tatra paramārthasatyaṃ yad idam amoṣadharmi nirvāṇam| tat kasmād dhetoḥ| nityaṃ tad gotram samadharmatayā)*. Cette citation rappelle un passage du *Kāśyapaparivarta* (§ 104 : *satyaṃ tad gotraṃ paramārthasatyayā* [sic]... *nityaṃ tad gotraṃ sadā dharmatathatayā*) qu'on trouve cité à propos du *prakṛtisthagotra* dans la *Vṛtti* d'Ārya-Vimuktisena (ad *AA* 1.39, p. 77).

La *RGVV* fait souvent allusion au *gotra* de la pureté *(viśuddhigotra)* et tend à l'assimiler au *buddhadhātu*[1]. Le terme est aussi à rapprocher de l'expression *cittavyavadānahetu* interprétée comme le *tathāgatagarbha* (*RGVV*, *avataraṇikā* ad 1.144 ; cf. *dhātu* =*vyavadānadhātu* dans *RGV* 5.25).

Dans la *RGVV* le *gotra* est aussi le *tathāgatagotra*[2].

(1) *RGVV* 1.40 *(buddhadhātuviśuddhigotra)* et 1.41. Dans *RGVV* 1.2 (p. 6.9) on trouve la forme *viśuddhagotra (= tathāgatadhātu)*.

(2) *RGVV* 1.27-28, 31. Comparer le *tathāgatakula* dans l'*avataraṇikā* ad 1.34.

Dans le *RGV* le *gotra* figure en outre comme une « mine » de pierres précieuses *(maṇigotra)*, et cet emploi du mot rappelle la « mine d'or » *(suvarṇagotra)* du *MSA* (3.9-10). En tant que tel, le *gotra* serait identique au *buddhadhātu* = *viśuddhagotra*, qui est lui aussi un *gotra* du *vaiḍūryamaṇi* (voir le *Dhāraṇīśvararājasūtra* cité dans *RGVV* 1.2). L'image du *vaiḍūryamaṇi* est également appliquée à la *jinakriyā* (1.25), à la luminosité naturelle *(prakṛtiprabhāsvaratā)* de la Pensée (*citta*, 1.68), et aux qualités de *buddha* qui en sont inséparables (1.44, 3.1, etc.).

Or c'est cette notion de mine qui soustend l'emploi du mot aux vers 1.23-24, où le *gotra* est la « mine » du Triple Joyau *(triratna)* du *buddha*, du *dharma* et du *saṃgha :*

samalā tathatâtha nirmalā vimalā buddhaguṇā jinakriyā/
viṣayaḥ paramārthadarśināṃ śubharatnatrayasargako yataḥ//
gotraṃ ratnatrayasyâsya viṣayaḥ sarvadarśinām/
caturvidhaḥ sa câcintyaś caturbhiḥ kāraṇaiḥ kramāt//

« L'Ainsité maculée et l'immaculée, les qualités très pures du *buddha* et l'Action du Victorieux sont l'objet de ceux qui voient le Sens absolu, car il produit le Triple Joyau splendide. Le *gotra* du Triple Joyau [du *buddha* (1.4-8), du *dharma* (1.9-12) et du *saṃgha* (1.13-18)] est l'objet de ceux qui voient tout ; il revêt quatre formes et est impensable pour quatre raisons successives. » Ces raisons — les *acintyasthāna* — sont brièvement énumérées au vers 1.25 :

śuddhyupakliṣṭatāyogāt niḥsaṃkleśaviśuddhitaḥ/
avinirbhāgadharmatvād anābhogāvikalpataḥ//

Ainsi, le *tathāgatagarbha* = *dhātu* = *samalā tathatā* est une cause *(hetu)* en tant que source *(utpattihetu)* du *triratna* puisqu'il est le germe *(bīja)* des *dharma* supramondains ; et les trois derniers facteurs — la *nirmalā tathatā*, les *buddhaguṇa* inséparables, et la *jinakriyā* qui éveille la compréhension *(bodhanā = rtogs byed)* — sont les conditions *(pratyaya)* de la pureté (1.26) :

bodhyaṃ bodhis tadaṅgāni bodhanêti yathākramam//
hetur ekaṃ padaṃ trīṇi pratyayas tadviśuddhaye//

« Ce qui est à connaître [*rtogs bya*, à savoir la *samalā tathatā* constituée par le *sarvajñeya*], la connaissance *(rtogs pa)*, ses membres [les *buddhaguṇa*], et l'action consistant à faire connaître [accomplie par la *jinakriyā* ont été] successivement [énumérés] ; la première station [le quatrième *vajrapada*] est une cause, et les trois [dernières] sont la condition de sa pureté ».[1]

(1) Cette notion du *boddhavya (: samalā tathatā : tathāgatagarbha)* — la cause *(hetu)* qui est le *bīja* des *lokottaradharma* — est remarquable. Remarquons que l'*ālayavijñāna* est le *jñeyāśraya* et qu'il est *sarvabījaka;* mais s'il est la base de tous les *dharma,* c'est des seuls *sāṃkleśikadharma* qu'il est la « cause ». Selon la *RGVV* (1.149-152), le *tathāgatagarbha* est le *niśraya,* l'*ādhāra* et la *pratiṣṭhā* des *dharma* tant *saṃskṛta* qu'*asaṃskṛta.* Ainsi, tandis que l'*ālayavijñāna* est la cause des seuls *sāṃkleśikadharma,* le *boddhavya-pada* est le *bīja* des *lokottaradharma* (*RGVV* 1.26) et le *lokottara(dharma)garbha* (1.149-152). Cf. *infra,* p. 285, 293-295, 484, 490-495.

Le *gotra* qui est comme la « mine » du Triple Joyau est donc quadriparti en tant qu'il se compose des facteurs constituant les quatre derniers *vajrapada* du *RGV*, et en conséquence il se différencie du *gotra* double — le *prakṛtistha* et le *samudānīta* — d'où naissent les trois Corps du Buddha (1.149-152) et qui est assimilable au *dhātu* (ou *garbha*) correspondant (selon la *RGVV* 1.24 etc.) seulement au quatrième *vajrapada*. En fait, suivant la *RGVV*, les deux vers 1.27-28 se rapportent à la *samalā tathatā* (= *tathāgatagarbha*) bien qu'ils fassent allusion aussi au *gotra ;* et il s'ensuit que le *gotra* dont il y est question ne recouvre pas exactement le *gotra* du *ratnatraya*. En outre, alors que le *buddhajñāna* fait partie du *gotra* quadriparti en tant qu'il relève de son troisième composant — les *buddhaguṇa* (*RGVV* 1.25, p. 22 et suiv.) — au vers 1.27 il figure simplement comme un facteur associé au *gotra*. Enfin, pendant que le *gotra* quadriparti du *ratnatraya* fait l'objet du *RGV* tout entier, le *gotra* des vers 1.27-28 et 149-152 a été traité seulement au premier chapitre de ce Śāstra.

Il faut cependant noter que dans la théorie du Śāstra ces deux formes du *gotra* se confondent dans la mesure où elles sont les sources ou les causes du perfectionnement spirituel ; et les traducteurs chinois et tibétains ont employé le même mot — *sing* et *rigs* — pour rendre ces deux acceptions du mot sanskrit.

L'identité du *(viśuddha-)gotra* et de l'Élément de *buddha* est clairement indiquée dans le passage déjà mentionné de la *RGVV* où est cité in extenso le *Dhāraṇīśvararājasūtra* qui compare le *sattvadhātu* à une pierre précieuse *(maṇiratna)* cachée dans sa gangue *(maṇigotra)* et où se trouve l'explication suivante relative au quatrième *vajrapada* (1.2, p. 5-6) : « Immédiatement après le Sūtranidānaparivarta le *buddha-dhātu* a été éclairci par un exposé portant sur son nettoyage effectué par les soixante qualités qui le purifient *(ṣaṣṭyākāratadviśuddhiguṇa-parikarmanirdeśa) ;* car ce nettoyage *(parikarman = yoṅs su sbyoṅ ba)* servant à le purifier concerne une chose pourvue de qualités qui est à nettoyer *(viśodhye 'rthe guṇavati tadviśuddhiparikarmayogāt)*. L'exemple particulier du nettoyage de l'or *(jātarūpa = sa le sbram)* a été énoncé dans les Dix Bodhisattvabhūmi avec référence à la force de ce sens[1]. Dans le présent Sūtra l'exemple de la pierre de béryl très pur *(viśuddhavaiḍūryamaṇidṛṣṭānta)* a été mentionné immédiatement après l'exposé sur l'action du *tathāgata* en les termes suivants[2]. « O fils de famille, il y a par exemple un bijoutier *(maṇikāra = nor bu mkhan)* habile sachant bien nettoyer les bijoux. Après avoir extrait de leurs gangues *(maṇigotra = nor bu rin po che'i rigs)* des pierres précieuses qui ne sont pas [encore] nettoyées, il les trempe dans de l'eau salée détergente (? *tīkṣṇena khārodakena*)[3] et les nettoie

(1) V. *supra*, p. 111-112.

(2) *Tathāgatamahākaruṇānirdeśa*, (P) nu, f. 176b-177a.

(3) La traduction de la *RGVV* par rÑog lo tsā ba, porte *lan tshva'i chu rnon pa*, et celle de Śīlendrabodhi et de Ye śes sde dans le bKa' 'gyur (P nu, f. 176) porte *bul thog gi chu*.

avec un gros chiffon *(keśakambala)*[1]. Mais il n'abandonne pas ses efforts à ce point, et il les trempe ensuite dans un liquide détergent *(tīkṣṇenâmiṣarasena)*[2] et les nettoie avec une *khaṇḍikā* (? un chiffon fin)[3]. Mais il ne cesse pas ses efforts à ce point, et il les trempe ensuite dans le *mahābhaiṣajyarasa* et les nettoie avec un chiffon très fin. Après qu'il a été nettoyé ainsi, et quand ses impuretés ont été éliminées, on appelle [le bijou] un noble bijou de béryl *(abhijātavaiḍūryamaṇi = bai ḍūrya rigs chen po)*. De même, ô fils de famille, après avoir aperçu le *sattvadhātu* impur le Tathāgata ébranle *(udvejayati)* les *sattva* qui se plaisent au *saṃsāra* par un discours ébranlant relatif à l'impermanent *(anitya)*, à la douleur *(duḥkha)*, au non-soi *(anātman)*, et à l'impur *(aśubha)* ; et il les fait entrer dans le saint *(ārya) dharmavinaya*. Mais le Tathāgata n'abandonne pas ses efforts à ce point, et ensuite il éveille l'œil de *tathāgata (tathāgatanetrīm avabodhayati)*[4] par un discours relatif à la Vacuité *(śūnyatā)*, au Sans-marque *(ānimitta)* et au Sans-vœu *(apraṇihita)*. Mais le Tathāgata n'abandonne pas ses efforts à ce point, et ensuite il fait entrer ces *sattva* — lesquels ont des causes de nature diverse *(nānāprakṛtihetuka = raṅ bžin sna tshogs pa)* — dans l'objet du Tathāgata *(tathāgataviṣaya)*[5] par un discours du *dharmacakra* irréversible *(avivartyadharmacakra)*, un discours sur la triple pureté[6]. Les personnes qui y sont entrées *(avatīrṇa)* et ont compris la *dharmatā* du Tathāgata sont appelées éminemment honorables *(anuttarā dakṣiṇīyāḥ = bla na med pa'i yon gnas)*. » Par rapport *(abhisamdhāya)* au *gotra* pur *(viśuddhagotra = yoṅs su dag pa'i rigs)*, au *tathāgatadhātu*, il a été dit :

yathā pattharacuṇṇamhi jātarūpaṃ na dissati/
parikammeṇa tad diṭṭhaṃ evaṃ loke tathāgatā//

« De même que l'or n'est pas visible dans la poussière et les pierres alors qu'on le voit après qu'on l'a nettoyé, ainsi le Tathāgata est dans le monde[7]. »

« Quelles sont les soixante qualités préparant la purification du *buddhadhātu*? Ce sont l'ornement *(alaṃkāra)* quadruple du Bodhisattva, l'éclat *(avabhāsa)* octuple du Bodhisattva, la Grande Compassion *(mahākaruṇā)* du Bodhisattva sous ses seize formes, et

(1) T lit *skra'i re ba,* et K lit *skra nag po la ba.*

(2) T-D lit *zaṅs kyi khu ba rnon po,* T-P lit *zas kyi khu ba rnon po,* et K lit *dṅul chu rnon po.* La leçon *zas* correspond exactement au sanskrit *āmiṣa* dans l'édition de Johnston, alors que la variante *zaṅs* pourrait reposer sur une variante *ariṣṭa* (?) ou bien représenter une simple « correction » par un éditeur tibétain (?).

(3) T lit *bal gyi la ba,* et K lit *šiṅ daṅ snam bu.*

(4) T a *de bžin gšegs pa'i tshul rtogs par mzdad do* et K a *de bžin gšegs pa'i tshul khoṅ du chud par byed do.*

(5) C'est le *tathāgatagarbha* lui-même selon ce qui est dit dans le *ŚMDSS*, f. 445a, cité dans *RGVV* 1.154-155 ; voir aussi *RGV* 1.16, où l'existence du *tathāgatagarbha* est l'objet du savoir extensif *(yāvadbhāvikatā)* des *bodhisattva.*

(6) Sur le sens de *trimaṇḍala* ici voir *Tathāgatamahākaruṇānirdeśa,* P, f. 137, etc.

(7) Cf. Aśvaghoṣa, *Saundarananda* 15.66-69.

l'action *(karman)* du Bodhisattva sous ses trente-deux formes[1]. »

La Lignée des personnes qui ne cherchent que la tranquillité (*śamaikāyanagotra*, c'est-à-dire le *nirvāṇa* du Śrāvaka) a aussi été mentionnée dans la *RGVV* (1.37-39). Une telle personne s'oppose au Bodhisattva, qui ne s'établit *(pratitiṣṭhate)* pas dans le *nirvāṇa* parce qu'il n'abandonne jamais les *sattva* en vertu de sa Grande Compassion *(mahākaruṇā)* et que sa pratique est dirigée sur le *saṃsāra (saṃsāragataprayoga)*. Mais ce Bodhisattva ne s'établit pas non plus dans le *saṃsāra*, comme le ferait une personne relevant de l'*aparinirvāṇagotra*[2], puisqu'il a éliminé tous les désirs *(tṛṣṇā)* avec les prédispositions latentes *(anuśaya)* par sa *prajñā;* et sa pensée porte donc sur le *nirvāṇa (nirvāṇagatādhyāśaya)*.

La notion du *bīja* est proche à la fois de celle du *gotra* et de celle du *tathāgatagarbha* puisque *bīja* peut désigner le « germe » ou la « semence » de la délivrance et de l'Éveil. Le *tathāgatagarbha* est ainsi non seulement l'*Embryon* du supramondain *(lokottaragarbha)* — ou selon la version tibétaine le *lokottaradharmagarbha* (*'jig rten las 'das pa'i chos kyi sñiṅ po; ŚMDSS* cité dans la *RGVV* 1.149-152) — mais aussi le *Germe* des *dharma* supramondains. Il a été défini ainsi parce que, en tant que base de la réflexion exacte immédiate, il est la cause de la production du Triple Joyau en vertu de sa pureté ; et c'est pourquoi il est dit que le *garbha* — la *samalā tathatā* — est une cause (*RGVV* 1.26 : *prathamaṃ lokottaradharmabījatvāt pratyātmayoniśomanasikārasaṃniśrayeṇa tadviśuddhim upādāya triratnotpattihetur anugantavyaḥ| ity evam ekaṃ padaṃ hetuḥ)*[3].

L'idée de la « semence » se rencontre aussi dans le sixième *dṛṣṭānta* du *RGV* (1.115-117) où les Affects du *dhātu* ont été comparés à l'écorce *(tvakkośa)* alors que le noyau qu'est le *tathāgatadhātu* correspond à une pousse à l'état germinal *(bījāṅkura)*. En conséquence le *RGV* parle de la pousse germinale du Parfaitement Éveillé (*sambuddhabījāṅkura*, 1.117).

De l'examen précédent des emplois du mot *gotra* dans le *RGV* et la *RGVV* il apparaît qu'il convient de distinguer entre le *gotra* double — le *prakṛtistha* et le *samudānīta* — qui est la source des *buddhakāya* et le *gotra* quadruple qui est la source du *triratna*. Et bien que le même mot ait été employé dans les deux cas pour désigner une « source », la métaphore est différente puisque dans le premier cas il est question d'une « lignée » d'où procèdent les trois Corps et dans le second d'une « mine » d'où sortent les trois Joyaux. Ainsi les deux théories durent être distinctes à l'origine encore qu'elles aient fini par se confondre dans une certaine mesure. Notons enfin que, quand

(1) V. *RGV Dar ṭīk*, f. 26b et suiv.

(2) Cf. *RGVV* 1.32-33 (p. 28.1).

(3) La traduction tibétaine est (D, f. 89a) : *de la gnas bži po 'di dag las daṅ po ni 'jig rten las 'das pa'i chos kyi sa bon yin pa'i phyir so so raṅ ñid tshul bžin yid la byed pa'i gnas kyis de rnam par dag pa la brten nas dkon mchog gsum gyi rgyur rtogs par byed par bya ste| de ltar gnas gcig ni rgyu yin no||*

il mentionne l'*agotra* (1.41), le *RGV* fait intervenir une troisième conception du *gotra*, car ici le terme sert à désigner des « classes » entièrement distinctes de *sattva*, dont l'une est paradoxalement une « non-classe » au point de vue du destin spirituel des *sattva* en question. Cette dernière acception du mot est attestée surtout dans des théories qui font état de différentes catégories *(rāśi)* de *sattva* dont l'une est vouée à l'erreur *(mithyātvaniyata)*, et aussi d'une classe qui n'a absolument pas pour qualité d'être parinirvāṇé *(atyantam aparinirvāṇadharmā)*; cette conception est manifestement incompatible avec la doctrine du *tathāgatagarbha* enseignée dans le *RGV* qui implique l'Éveil universel et nie donc l'existence d'une classe qui serait pour toujours incapable d'obtenir l'Éveil du *buddha*.

La Gnose et l'Action Compatissante du Buddha

Nous avons déjà vu que, dans deux triades apparemment parallèles du *RGV* (1.27-28), le *buddhajñāna* et le *dharmakāya* occupent des positions équivalentes. Mais dans une autre triade le *buddhajñāna* figure, avec la Compassion du *tathāgata*, à côté du *dharmakāya;* et il est dit que le *tathāgatadhātu* fonctionne, en vertu du *yogārtha*, comme la cause *(hetu)* de la *dharmakāyaviśuddhi*, du *buddhajñānasamudāgama* et de la *mahākaruṇāvṛtti* en raison de la pratique de la *mahāyānādhimukti°*, de la *prajñāsamādhimukha°* et de la *bodhisattvakaruṇā-bhāvanā* (*RGVV* 1.43). Considérons donc brièvement le rôle joué dans la théorie du *gotra* et du *tathāgatagarbha* par les deux dernières composantes de cette triade.

Tandis que la *samalā tathatā* (ou ses équivalents) est le premier élément constitutif du *gotra* quadriparti du Triple Joyau, la Gnose du *buddha* *(buddha°* ou *tathāgatajñāna)* est sa troisième composante. La *RGVV* (1.25) fournit l'explication suivante de cette notion fondée sur un passage du *Buddha-Avataṃsaka* (p. 22.8 et suiv.) : « Les qualités immaculées du *buddha*, qui sont indifférenciées[1] en vertu de la *dharmatā* inséparable, se trouvent antérieurement et postérieurement (? : *paurvāparyeṇa: sṅa phyi*) même dans la Terre des profanes qui est entièrement souillée, et c'est ce qui constitue une chose inconcevable. Comme il a été dit : Dans l'assemblée des êtres animés *(sattvanikāya)*[2] il n'existe aucun être animé chez qui le *tathāgatajñāna* ne soit pas présent en entier *(sakalam anupraviṣṭam);* cependant, en raison de la « saisie » notionnelle *(saṃjñāgrāhataḥ)*, le *tathāgatajñāna* n'est pas connu clairement *(na prajñāyate: mi mṅon no)*. Mais après l'élimination de la « saisie » notionnelle la Gnose de l'Omniscient *(sarvajñajñāna)*, la Gnose naturelle *(svayambhūjñāna, raṅ byuṅ gi ye śes)*[3], se

(1) *Nirviśiṣṭa;* cf. *RGVV* 1.149-152 (p. 73-10).
(2) Cf. *RGV* 1.27 et *RGVV* 1.146-147 (p. 70.8).
(3) Sur le *svayambhūjñāna* voir *RGVV* 1.5-8 (p. 8.13-16), *infra*, p. 297.

manifeste sans obstacle *(asaṅgataḥ prabhavati, thogs pa med par rab tu 'byuṅ ṅo)* ... Quand les liens consistant en toutes les notions ont été écartés, ce *tathāgatajñāna* devient illimité *(apramāṇa)* et il soutiendra tout le monde des êtres vivants *(sarvajagad upajīvyam, 'gro ba mtha' dag gi ñe bar 'tsho bar 'gyur ro).* »

Il apparaît ainsi que les termes par lesquels l'*Avataṃsaka* a décrit le *tathāgatajñāna* sont au fond identiques à certaines définitions du *tathāgatagarbha* données dans les Sūtra et Śāstra, la pénétration du *tathāgatajñāna* se laissant facilement assimiler à celle du *garbha/dhātu*[1].

L'auteur de la *RGVV* a pourtant eu soin de distinguer entre les deux en faisant du *garbha/dhātu* le composant causal du *triratnagotra* alors qu'il rattache le *tathāgatajñāna* au troisième facteur en l'assimilant aux qualités immaculées de *buddha.*

La *RGVV* a aussi rapproché le *tathāgatajñāna* et le *tathāgatagarbha* d'une manière indirecte en disant que le dernier est recouvert des *kleśa* qui sont aussi infinis que le *tathāgatajñāna* est infini (*eta eva* [*kleśāś*] *caturaśītisahasraprakārabhedena tathāgatajñānavad aparyantā bhavanti yair aparyantakleśakośakoṭigūḍhas tathāgatagarbha ucyate*/, 1.132). D'ailleurs, ainsi qu'on l'a vu, la présence chez tous les *sattva* du *tathāgatagarbha* est l'objet de la Gnose supramondaine de la *yāvabhāvikatā* (1.14-17) ; et selon le *ŚMDSS* le *tathāgatagarbha* est l'objet de la Gnose du *tathāgata*, le *tathāgatagarbhajñāna* du *tathāgata* étant son *śūnyatājñāna* (voir *RGVV* 1.154-155).

En tenant compte de leur qualité pénétrante commune il semble être possible de rapprocher en outre le *tathāgatajñāna* du dernier facteur constitutif du *triratnagotra* quadriparti, l'action du Victorieux *(jinakriyā* ou *tathāgatakarman)* qui consiste à éveiller la compréhension (*bodhanā: rtogs byed*, 1.26) des êtres animés ; le *RGV* parle d'ailleurs de la Gnose dans plusieurs passages du chapitre IV qui est consacré à l'Action du *buddha* (v. 4.2, 34, 49, 61). Et dans cette perspective le *tathāgatajñāna* sera associé aussi à la Grande Compassion (*karuṇā*, *kṛpā*, etc.) du Buddha ; en fait, le *jñāna* aussi bien que la *prajñā* figure souvent à côté de la *karuṇā* (v. 1.4-8 ; 4.45 et 49).[2]

De plus, bien qu'elle en fût vraisemblablement indépendante à l'origine, la notion de l'omniprésence et de la pénétration de l'Action salvifique du Buddha est proche de la notion de l'omniprésence du *tathāgatagarbha*, et dans certains textes elle tend même à s'y superposer. Ainsi, dans un passage du *Jñānālokālaṃkārasūtra* traitant de la Compassion du Buddha qui est cité par la *RGVV* (1.6-8) il est dit : *tatra mañjuśrīs tathāgatasyaivaṃrūpān sarvadharmān abhisambudhya sattvānāṃ ca dharmadhātuṃ vyavalokyâśuddham avimalaṃ sāṅganaṃ vikrīḍitā nāma sattveṣu mahākaruṇā pravartate*, « O Mañjuśrī, après l'Éveil portant sur tous les *dharma* du *tathāgata* qui sont de telle

(1) Cf. *Rāṣṭrapālaparipṛcchā* 1, p. 4.12 : *sarvadharmadhātuprasṛtaṃ tathāgatajñānam.*
(2) Cf. *infra*, p. 291.

sorte, et après avoir vu le *dharmadhātu* des êtres animés qui n'est pas sans tache et immaculé et qui est défectueux, la Grande Compassion nommée *vikrīḍitā* entre en action »[1]. — L'explication suivante de ce texte scripturaire a été donnée par la *RGVV* qui fait intervenir en même temps la notion de la Gnose de Buddha : *anena tathāgatasyânuttarajñānakaruṇānvitatvam udbhāvitam/ ... abhisambudhyêti yathābhūtam avikalpabuddhajñānena jñātvā/ sattvānām iti niyatāniyatamithyāniyatarāśivyavasthitānām/ dharmadhātum iti svadharmatāprakṛtinirviśiṣṭatathāgatagarbham/ vyavalokyêti sarvākāram anāvaraṇena buddhacakṣuṣā dṛṣṭvā/ aśuddhaṃ kleśāvaraṇena bālapṛthagjanānām/ avimalam jñeyāvaraṇena śrāvakapratyekabuddhānām/ sāṅganaṃ tadubhayānyatamaviśiṣṭatayā bodhisattvānām/ vikrīḍitā vividhā sampannavinayopāyamukheṣu supraviṣṭatvāt/ sattveṣu mahākaruṇā pravartate iti samatayā sarvasattvanimittam abhisambuddhabodheḥ svadharmatādhigamaprāpaṇāśayatvāt/* ... « Ce texte a montré que le *tathāgata* est muni de la Gnose et de la Compassion suprêmes... Le mot *abhisambudhya* signifie : après avoir connu exactement au moyen de la Gnose du *buddha* qui est non-conceptuelle ; les *sattva* sont les êtres animés répartis dans les catégories du déterminé, de l'indéterminé et de celui qui est fixé dans l'incorrection ; *dharmadhātu* se rapporte au *tathāgatagarbha* indifférencié de la nature de sa propre *dharmatā; vyavalokya* signifie : après avoir vu avec l'œil de Buddha sans obstacle sous tous les modes ; *aśuddha* se rapporte à l'obstacle en Affects des profanes ; *avimala* se rapporte à l'obstacle relevant du connaissable des Auditeurs et des Pratyekabuddha ; *sāṅgana* se rapporte au fait que, chez les Bodhisattva, l'un de ces deux [*āvaraṇa*] reste[2] ; la *vikrīḍitā* est multiforme en raison de l'engagement dans les moyens complets de la Discipline ; l'entrée en action de la Grande Compassion chez tous les êtres animés résulte du fait que, par l'Éveil de l'Abhisambuddha portant, dans l'Égalité, sur la cause *(nimitta = rgyu mtshan)* de tous les êtres animés, le [Buddha] cherche à faire obtenir [aux autres] la compréhension de sa propre *dharmatā*[3].

(1) T traduit *vikrīḍitā* par *rnam par brtse ba,* mais *RGV Dar ṭīk* (f. 36b1, 37a3) porte *rnam par brtson pa.* La leçon originale était peut-être *rnam par rtse(n) pa* (?). La traduction tibétaine du *Jñānālokālaṃkārasūtra,* f. 522a, a *rnam par rol pa.*

La version du Sūtra dans le bKa' 'gyur est la suivante (f. 522a) : *de la de bžin gšegs pa chos thams cad mṅon par rdzogs par saṅs rgyas pa sems can rnams kyi khams la gzigs pa ni/ sems can rnams la dag pa/ dri ma med pa/ ñon moṅs pa med pas rnam par rol pa žes bya ba'i thugs rje chen po skye bar 'gyur ro.* Ainsi les traducteurs ont lu *dhātu* au lieu de *dharmadhātu,* et *śuddha,* etc., au lieu d'*aśuddha,* etc. en rattachant ces épithètes apparemment à *mahākaruṇā* et non pas à *dhātu.* C'est aussi la leçon de la traduction chinoise (v. J. Takasaki, *Study,* p. 160 n. 39).

(2) T porte *lhag ma (avaśiṣṭa).* — Cf. *RGV* 1.130-133.

(3) La version tibétaine est la suivante (D, f. 79a-b) : *'jam dpal de la chos thams cad de lta bu'i raṅ bžin du chos thams cad mṅon par rdzogs par byaṅ chub ste/ sems can rnams la yaṅ ma dag pa/ dri ma daṅ bral ba/ skyon daṅ bcas pa'i chos kyi dbyiṅs gzigs nas sems can rnams la rnam par brtse ba žes bya ba'i de bžin gšegs pa'i thugs rje chen po rab tu 'jug go// žes gsuṅs te/ 'dis ni de bžin gšegs pa'i ye šes daṅ thugs rje daṅ ldan pa ñid brjod do/ /de la chos thams cad de lta bu'i raṅ bžin du žes bya ba ni go rims ji lta ba bžin du bstan pa dṅos*

Suivant la *RGVV* (1.25), la pénétration des *buddhaguṇa* immaculés y compris la Gnose du Buddha et la pénétration de l'Action du Buddha constituent des choses inconcevables *(acintyaṃ sthānam)*, comme le font aussi la *samalā tathatā* et la *nirmalā tathatā* déjà mentionnées. En effet, le fait que chacune des qualités immaculées du Buddha existe sans différenciation, en vertu de la *dharmatā* inséparable, dans la Terre du profane, qui est pourtant entièrement souillée, est une chose inconcevable *(vimalā buddhaguṇāḥ paurvāparyeṇaikāntasaṃkliṣṭāyām api pṛthagjanabhūmāv avinirbhāgadharmatayā nirviśiṣṭā vidyanta ity acintyam etat sthānam)*; et le fait que simultanément, partout et toujours l'Action du Victorieux fonctionne sans Inflexion, en vertu de l'absence de conceptualisation différenciatrice, chez les êtres animés selon leur disposition mentale et selon l'entraînement qu'ils doivent recevoir — son fonctionnement étant d'ailleurs infaillible (? *akṣūṇam*)[1] — est une autre chose inconcevable *(jinakriyā yugapat sarvatra sarvakālam anābhogenâvikalpato yathāśayeṣu yathāvaineyikeṣu sattveṣu akṣūṇam anuguṇam pravartata ity acintyam etat sthānam)*; et c'est la présence de cette Action conforme à l'Égalité *(samatānugata)* qui explique pourquoi la Lignée du Triple Joyau *(triratnavaṃśa = dkon mchog gsum gyi gduṅ)* n'est pas interrompue[2].

po med pa'i ṅo bo ñid du'o/ /mṅon par rdzogs par byaṅ chub ste/ žes bya ba ni yaṅ dag pa ji lta ba bžin du rnam par mi rtog pa'i saṅs rgyas kyi ye šes kyis mkhyen nas so/ /sems can rnams la žes bya ba ni/ ṅes pa daṅ/ ma ṅes pa daṅ/ log pa ñid du ṅes pa'i phuṅ por gnas pa rnams la'o/ /chos kyi dbyiṅs žes bya ba ni/ raṅ gi chos ñid kyi raṅ bžin daṅ khyad par med pa de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'o/ /gzigs nas žes bya ba ni rnam pa thams cad saṅs rgyas kyi spyan sgrib pa med pas gzigs nas so/ /byis pa so so'i skye bo rnams kyi ni ñon moṅs pa'i sgrib pas ma dag pa'o/ /ñan thos daṅ raṅ saṅs rgyas rnams kyi ni šes bya'i sgrib pas dri ma daṅ ma bral ba'o/ /byaṅ chub sems dpa' rnams kyi ni de gñi ga gaṅ yaṅ ruṅ ba'i lhag mas skyon daṅ bcas pa'o/ /rnam par brtse ba ni gdul bya'i thabs kyi sgo sna tshogs pa grub pa la žugs pa'i phyir ro// sems can rnams la rab tu 'jug pa ni/ mñam pa ñid du sems can gyi rgyu mtshan du mṅon par rdzogs par byaṅ chub pas na raṅ gi chos ñid rtogs pa thob par dgoṅs pa'i phyir ro//

(1) Cf. *Daśabhūmikasūtra* 8N (= p. 141) : *sa sarvakāyavikalpavigataḥ kāyasamatāprāptas tac câsya kāyasaṃdarśanam akṣūṇam avandhyaṃ ca sattva-paripākavinayāya.* —. L'équivalent d'*akṣūṇa* dans la traduction tibétaine de la *RGVV* est *ma tshaṅ ba med pa.* Cf. *Critical Pāli Dictionary s. u. akkhaṇavedhi(n)* « who hits the bull's eye, hitting infallibly » ; EDGERTON, *BHSD*, *s. u.* akṣūṇa « not faulty ».

(2) La manifestation *(pratibhāsa)* de l'Activité du Buddha est entièrement exempte de conceptualisation différenciatrice et se produit sans effort (*nirīhaka, RGV* 4.19, 24) ; en réalité c'est la manifestation, ou le reflet, de la pensée des êtres (*svacittapratibhāsa*, 4.25), et le *sambuddha* apparaît ainsi comme un *pratibhāsa* dans leur esprit (*svacetas*, 4.20). Le *bimba* n'est donc ni existant ni inexistant (4.30) ; et la prédication du *dharma* par le Buddha émane ainsi des actions des êtres vivants eux-mêmes *(svakarmodbhava)* (4.33-34 ; cf. 4.71-72 et *Tattvasaṃgraha* de ŚĀNTARAKṢITA, v. 3241-3243).

Comparer les théories étudiées par M. P. DEMIÉVILLE (*BEFEO* 1924, p. 32 et suiv.) concernant la prédication du Buddha, et notamment la théorie de NĀGASENA (qui aurait été adoptée par l'auteur du *RGV: loc. cit.*, p. 53) selon laquelle il n'y a qu'identité dans le Fruit du Buddha (p. 53) qui ne comporte ni forme ni son (p. 54), la substance de l'enseignement étant donc constituée par les sons produits par transformation dans l'esprit des auditeurs (p. 55) ; en d'autres termes, le saint enseignement n'est qu'un reflet,

Un vers du *RGV* parle aussi de la découverte du *buddhatva* chez chaque *sattva* par la Compassion des Victorieux (4.2 : *buddhatvaṃ sarvasattve vimalaguṇanidhiṃ nirviśiṣṭaṃ vilokya... karuṇā... jinānām)*. Encore que le terme de *buddhatva* se rapporte normalement dans le *RGV* au niveau résultant de l'Éveil, dans ce passage *buddhatva* pourrait s'entendre comme un équivalent de *tathāgatagarbha* et de *dhātu;* et dans ce cas il serait identique au *dharmadhātu* dont fait état la version citée plus haut du *Jñānālokālaṃkārasūtra*, un pareil emploi assez exceptionnel du mot *buddhatva* pouvant alors s'expliquer à la lumière de la théorie de la non-dualité des niveaux causal et résultant et de la connexion inconcevable et « irrationnelle » qui les relie. Notons cependant que rGyal tshab rje explique que le *buddhatva* est la *mahābodhi (byaṅ chub chen po)*[1].

L'action pénétrante du *dharmakāya* omniprésent fait l'objet de deux stances importantes de l'*AA*, où on rencontre en outre la notion du *bīja* (8.10-11) :

varṣaty api hi parjanye naivâbījaṃ prarohati/
samutpāde 'pi buddhānāṃ nâbhavyo bhadram aśnute//
iti kāritravaipulyād buddho vyāpī nirucyate/
akṣayatvāc ca tasyaiva nitya ity api kathyate//

« Même s'il pleut ce qui n'est pas une semence ne poussera pas ; et celui qui n'en a pas la capacité[2] n'obtient pas le bien même s'il naît des *buddha;* ainsi, vu l'étendue de son action, il est dit que le *buddha* est pénétrant *(khyab pa)*, et il est dit aussi qu'il est permanent en vertu de son indestructibilité ». — L'action étendue et pénétrante du *buddha* fait que le *bīja* — c'est-à-dire, selon Haribhadra, les Racines

une apparence dans la pensée des êtres (p. 56). — Sur ce Nāgasena v. *supra*, Introduction, p. 46.

Mais voir les remarques importantes de rGyal tshab rje, qui met en garde contre l'erreur consistant à conclure que le *rūpakāya* du *buddha* se réduit à un simple reflet qui se manifeste dans l'esprit des disciples, car il se manifeste aussi pour le *buddha* lui-même et relève de sa Série consciente (v. *RGV Dar ṭīk*, f. 181a, 203b).

(1) *RGV Dar ṭīk*, f. 200a-b. — Sur le *buddhatva* voir *RGV* 1.4-5, 87, 94 ; 2.4 ; cf. 4.23 et *RGVV* 1.87 (p. 56.12) et 1.5-8 (p. 8.8, 13) ; au vers 2.3 il est parlé du *buddhatva* lumineux par nature mais recouvert des *āvaraṇa*. Cf. *RGV* 1.167. — Les mots *jinatva* (1.106), *svayambhūtva* (1.138) et *sambuddhatā* (1.13 : *dharmatā*, 1.16) peuvent se rapporter à l'Élément causal ! Cf. *infra*, p. 470 n. 4 et p. 508 n. 2 sur la valeur générique non individualisée du suffixe *-tva-*.

(2) A *abhavya* = *skal pa med pa* s'oppose l'expression *bhavya* = *ruṅ ba* (cf. *RGVV* 1.41) (un terme qui traduit aussi *yogya;* comparer aussi le mot *yathābhavya*, par exemple dans *MSABh* 16.8). Le mot *bhavya* désigne donc les êtres « aptes » à obtenir la délivrance, voire ceux qui y sont « destinés », et est le plus souvent traduit en tibétain par *skal ldan;* cf. *RGV* 4.33, 54 ; 5.8.

Dans le jainisme *(a)bhavya* (= *[a]bhavasiddhiya)* désigne aussi l'être (in)apte à obtenir la délivrance ; cf. W. Schubring, *Die Lehre der Jainas* (Berlin-Leipzig, 1935), p. 131. — Comparer aussi l'emploi du mot *abhavya*, etc., par l'école qui enseignait la prédestination ; v. A. L. Basham, *The Ājīvikas* (Londres, 1951), p. 221. Les *niyativādin* semblent d'ailleurs avoir soutenu que tous les êtres sont destinés à obtenir la délivrance : v. Jātaka, VI, p. 229 *(saṃsārasuddhi sabbesam);* cf. Dīghanikāya I, p. 53-54 (doctrine de Makkhali-Gosāla).

de bien préalablement implantées *(pūrvāropitakuśalamūla)* qui sont la cause *(hetu)* — est capable d'obtenir le Fruit qu'est l'Éveil ; et à ce propos Haribhadra fait allusion lui aussi au *dharmakāya* consistant en la Grande Compassion *(mahākaruṇāsvabhāva)* et en la Gnose *(jñānātmaka)*, et il le compare au *cintāmaṇi*.

Le parallèlisme déjà relevé des deux vers 1.27-28 du *RGV* semble aussi appuyer un rapprochement du *buddhajñāna* et de l'irradiation (de l'action) du *dharmakāya* du Sambuddha, car ils sont tous les deux pénétrants et omniprésents et justifient donc eux aussi la déclaration *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*[1].

Les liens existant entre les différentes expressions qu'on a pu donner à la notion de l'omniprésence du *buddhatva* — omniprésence (*vibhutva*, etc.) qui est souvent symbolisée par l'*ākāśa* — témoigne du fait que l'action compatissante et salvifique d'une part et sa nature gnoséologique de l'autre ne constituent que deux faces de la nature du *dharmakāya* qui, en tant que Réalité, se superpose en quelque sorte à la Réalité sur le plan causal dans le *saṃsāra* — la *samalā tathatā* — et s'assimile ainsi au *tathāgatagarbha.* Mais de nombreux textes mettent le lecteur en garde contre la tentation d'interpréter cette notion dans un sens panthéiste ; et les Śāstra à partir de la *RGVV* font clairement ressortir la différence entre le plan causal et le plan résultant ; en fait, il convient de distinguer entre non-dualité *(advaya)* et monisme *(advaita).*

Observations de rGyal tshab rje

Pour terminer cette section traitant de la présence universelle du *tathāgatagarbha* et des facteurs qui justifient la déclaration *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*, il sera utile de reproduire ici quelques explications fournies par rGyal tshab rje dans son commentaire du *RGV*[2].

(1) En outre, le *RGV* emploie le verbe *spharati* en parlant du rayonnement « compénétrant » de la Gnose (4.61) aussi bien que du *sambuddhakāya* (1.28).

(2) *RGV Dar ṭīk*, f. 74a5-75a6 : *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po ni| 'bras bu de bžin gšegs pa'i 'bras bu ñid kyi sgo nas bšad pa daṅ| de bžin gšegs pa'i raṅ bžin gyi sgo nas bšad pa daṅ| de bžin gšegs pa'i rgyu'i ṅos nas bšad pa'o| |'chad byed gsum gyi sgo nas de ltar bšad pa yin gyi| de bžin ñid tsam daṅ yaṅ dag par rdzogs pa'i saṅs rgyas kyi chos sku de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i mtshan gžir byed pa ni ma yin te| bstan bcos 'di rtsa 'grel du sems can gyi gnas skabs daṅ rgyu'i gnas skabs 'ba' žig la bšad pa'i phyir ro| |mtshan gži gsum ṅos bzuṅ na| khams rnam par sbyoṅ byed kyi lam bsgoms pas thob pa'i 'bras bu yaṅ dag par rdzogs pa'i saṅs rgyas kyi chos kyi sku'i 'phrin las sems can thams cad la 'phro žiṅ khyab pa ste| sems can gyi šes rgyud 'ba' žig gi khyad par can gyi chos su ldan pa'i chos sku'i 'phrin las 'jug ruṅ de ñid yod pas sems can thams cad de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can du bšad de| mṅon par rtogs pa'i rgyan las| de ltar mdzad pa rgya che'i phyir| |saṅs rgyas khyab par ṅes par brjod| |ces bšad pa daṅ don 'dra'o||*

de bžin ñid dri mas raṅ bžin gyis dben pa ni| sems can daṅ saṅs rgyas gñi ga'i raṅ bžin yin mod kyi| saṅs rgyas kyi raṅ bžin yin pa rgyu mtshan du byas nas de ñid sems can

On a expliqué le *tathāgatagarbha* au point de vue de l'état de Fruit du *tathāgata* en tant que Fruit *('bras bu de bžin gšegs pa'i 'bras bu ñid)*, au point de vue de la nature du *tathāgata (de bžin gšegs pa'i raṅ bžin)* et au point de vue de la cause du *tathāgata (de bžin gšegs pa'i rgyu)*; cette explication se fonde sur trois termes explicatifs. Mais on ne fera ni de la *tathatā* en tant que telle ni du *dharmakāya* du *sambuddha* le contenu de la définition *(lakṣya)* du *tathāgatagarbha*, car le texte fondamental et le commentaire de ce Śāstra expliquent tous les deux que ce dernier ne se rapporte qu'à la condition du *sattva* et à la condition causale *(sems can gyi gnas skabs daṅ rgyu'i gnas skabs)*.

Considérons maintenant l'identification de ces trois *lakṣya*. L'Action du *dharmakāya* du *sambuddha* — le Fruit obtenu par la réalisation en méditation du Chemin purifiant l'Élément *(dhātu)* — irradie et pénètre tous les *sattva;* et puisque l'Action du *dharmakāya* ayant la qualité spécifique de la seule Série consciente du *sattva*[1] a la possibilité de fonctionner, il a été dit que tous les êtres animés possèdent le *tathāgatagarbha*[2]. Le sens du vers 8.11 de l'*Abhisamayālaṃkāra* est pareil. — La *tathatā* exempte par nature des impuretés étant la nature *(raṅ bžin)* aussi bien du *sattva* que du *buddha*, en raison du fait qu'elle est la nature de *buddha* elle est *tathāgatagarbha* lorsqu'elle est liée à l'impureté de la Série du *sattva;* et en se référant *(dgoṅs nas)* à l'existence chez tous les *sattva* de [la *tathatā*] exempte par nature de l'impureté de la Série du *sattva* — la *samalā tathatā* — on a dit que tous les *sattva* possèdent le *tathāgatagarbha.* — Et en se référant à l'existence chez tous les *sattva* du *buddhagotra* dans la condition causale qui fait obtenir les trois Corps, on a dit que tous les *sattva* possèdent le *tathāgatagarbha.* Pour ce qui est du *gotra*, c'est le *prakṛtisthagotra* qui existe [chez tous les *sattva*] ; et lorsqu'on explique

gyi rgyud kyi dri ma daṅ bcas pa'i tshe de bžin gšegs pa'i sñiṅ po yin la/ dri ma daṅ bcas pa'i de bžin ñid du gyur pa'i sems can gyi rgyud kyi dri ma raṅ bžin gyis dben pa sems can thams cad la yod pa la dgoṅs nas sems can thams cad de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can du gsuṅs pa daṅ/ sku gsum thob par byed pa'i rgyu'i gnas skabs saṅs rgyas kyi rigs sems can thams cad la yod pa la dgoṅs nas/ sems can thams cad de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can du gsuṅs so//

rigs la raṅ bžin du gnas pa'i rigs kyaṅ yod mod kyi/ rigs yod pa rgyu mtshan du byas nas sñiṅ po can du 'chad pa'i tshe/ de bžin gšegs pa'i rgyu'i ṅos nas bšad la/ de bžin ñid yod pa rgyu mtshan du byed pa'i tshe/ de bžin gšegs pa'i raṅ bžin gyi ṅos nas bšad par bya'o// des na sems can gyi rgyud kyi chos sku'i 'phrin las 'jug ruṅ gi nus pa daṅ/ sems can gyi rgyud kyi dri ma daṅ bcas pa'i de bžin ñid daṅ/ sku gsum du gnas 'gyur ruṅ sems can gyi rgyud la yod pa'i saṅs rgyas kyi rigs gsum ga bde bar gšegs pa'i sñiṅ po žes de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i mdo la sogs pa daṅ bstan bcos 'di rtsa 'grel gyis legs par gtan la phab pa de yin par šes par bya'o/ /de ltar gtan la phab pa'i dgos pa lam gyi rim par ji ltar sgrig pa'i tshul ni/ phan yon gyi skabs su 'chad par 'gyur ro/ 'di dag gi don ma rtogs par de bžin gšegs pa'i sñiṅ po la 'bras bu'i de bžin gšegs pa'i sñiṅ po daṅ/ raṅ bžin gyi daṅ/ rgyu'i de bžin gšegs pa'i sñiṅ po gsum du phye nas mthar thug gi chos sku yaṅ 'dir bšad pa'i de bžin gšegs pa'i sñiṅ por 'dod pa rmoṅs pa ṅo mtshar bskyed pa'i rnam gžag yin gyi/ bstan bcos 'di rtsa 'grel gyi don min pa ni/ mig legs par phye la ltos šig// Cf. f. 8b, 156a.

(1) En effet, ainsi qu'on l'a vu plus haut (p. 152 n. 1), le *tathāgatagarbha* n'est pas dans la nature inanimée *(bem po = jaḍa)*.

(2) Sur l'emploi du suffixe *can* v. *infra*, p. 509 et suiv.

qu'ils possèdent le *tathāgatagarbha* en raison de son existence, cette explication se rapporte à la *cause* du *tathāgata*. Mais lorsqu'on allègue comme raison l'existence de la *tathatā*, l'explication se rapporte à la *nature* du *tathāgata*[1].

Ainsi donc, trois facteurs — la capacité potentielle du fonctionnement de l'Action du *dharmakāya* dans la Série du *sattva*, la *samalā tathatā* de la Série du *sattva*, et le *buddhagotra* existant dans la Série du *sattva* et susceptible de se transformer en les trois Corps — constituent ce qu'on nomme le « *sugatagarbha* » ; et il faut savoir que c'est ce qui a été établi par le *Tathāgatagarbhasūtra* ainsi que par le texte original et le commentaire du présent Śāstra. ... C'est un système bon à étonner les sots que l'opinion qui, sans avoir compris le sens de ces facteurs, divise le *tathāgatagarbha* en un *tathāgatagarbha* de Fruit *('bras bu'i de bžin gšegs pa'i sñiṅ po)*, un *tathāgatagarbha* de nature *(raṅ bžin gyi* ∾*)* et un *tathāgatagarbha* causal *(rgyu'i de bžin gšegs pa'i sñiṅ po)* et soutient que le *dharmakāya* ultime *(mthar thug gi chos sku)* est lui aussi le *tathāgatagarbha* qui fait l'objet du présent exposé[2].

Plus loin rGyal tshab rje fait remarquer que si le Śāstra avait voulu dire au contraire que le *dharmakāya* est lui même le *dhātu* il n'aurait pas parlé de son irradiation *(parispharaṇa)*[3].

rGyal tshab rje a aussi étudié la question de savoir en quel sens la *samalā tathatā* = *dhātu* est une cause *(hetu)*[4]*:*

Selon le *RGV*, si l'on comprend directement *(mṅon sum du rtogs pa)* la *samalā tathatā* qui est l'objet de la compréhension *(rtogs bya = bodhya)*, tous les *buddhadharma* naîtront ; mais si l'on ne la comprend pas directement on ne sera pas délivré du *saṃsāra*. Ce connaissable *(jñeya)* ultime *(šes bya mthar thug pa)* qui est à comprendre — la « station » *(pada)* de l'Élément *(dhātu)* — est la cause de la pureté qui est purifiée des taches *(dri mas rnam par dag pa'i dag rgyu)*. Et encore qu'il ne soit pas une cause qui produit (*skyed byed kyi rgyu* — c'est-à-dire une cause au sens strict —) le *buddhajñāna*, il est le support objectif *(dmigs pa = ālambana)* de la Gnose de recueillement *(samāhitajñāna)* de l'Ārya-Bodhisattva qui constitue, elle, la cause principale qui produit le *buddhajñāna;* et comme il est donc la raison nécessaire pour la production du *buddhajñāna* on l'a nommé une

(1) Le mot *tathāgatagarbha* est donc à analyser selon le contexte soit comme un *tatpuruṣa* soit comme un *bahuvrīhi,* ainsi qu'on l'a déjà vu.

(2) Cf. l'explication proposée par rÑog Blo ldan šes rab dans son commentaire du *RGV* (f. 29a, 41a) Cette explication a été rejetée aussi par Paṇ chen bSod nams grags pa (*RGV Ṭīk blo*, f. 11b).

(3) *RGV Dar ṭīk*, f. 81b (ad 1.31) : *gaṅ gi 'phrin las 'phro ba'i chos kyi sku bšad pa ñid kyis de'i 'phrin las 'jug ruṅ bde blag tu rtogs par 'gyur bas chos kyi sku yid bžin nor bu daṅ chos mthun bšad pa yin gyi/ chos kyi sku ñid khams su ston pa bžed pa yin na/ rdzogs saṅs sku ni 'phro phyir daṅ//* [*RGV* 1.28] *žes 'phro ba žes smos pa dgos pa med pa'i phyir ro//*

(4) F. 72a-73b.

cause *(hetu)*[1]. Les trois derniers *pada* — l'Éveil ultime où la *tathatā* a été directement comprise, les membres *(aṅga)* de cet Éveil que sont les qualités du *buddha*, et l'Action *(kriyā*, du *buddha)* en tant qu'elle fait comprendre (: *bodhanā*) aux disciples *(vineya)* des trois *gotra* la *tathatā* par ces qualités — sont la condition *(pratyaya)* de la purification de l'impureté *(dri ma dag byed kyi rkyen)*.

En conséquence, la *tathatā* de la Série des disciples *(vineya)*, qui sont à instruire spécialement par ce *RGV*, est la base de susception *(upādāna: ñe bar len pa'i gnas)*[2]; et la *bodhi* qui est déjà accomplie dans une autre Série [, celle du *buddha*,] et est l'objet de la prise de refuge causale *(rgyu'i skyabs 'gro'i yul du gyur pa)*[3] et qui est jointe aux deux autres facteurs [à savoir, les deux derniers *vajrapada*] est à connaître comme la condition *(pratyaya)*.

Selon la *RGVV*, le premier facteur, la *samalā tathatā*, est à considérer comme le *pada* à comprendre *(boddhavyapada)* étant donné que la *tathatā* renferme la Nature existentielle ultime *(gnas lugs mthar thug pa)* de tous les connaissables *(jñeya)*. ... Alors que les trois derniers *pada* constituant le *pratyaya* de l'obtention du *triratna*-fruit ont été nommés *gotra*, il ne s'agit point de l'autre *gotra* qui sera exposé[4].

Considérons maintenant la question de savoir comment ces *pada* sont le *hetu* et le *pratyaya*. Après qu'on a pris pour objet *(ālamb-)* et réalisé en méditation les précédents *('di dag la dmigs nas bsgoms pas)*, toutes les bonnes qualités supramondaines naissent, et c'est pourquoi en on a traité en usant du terme de *lokottarabīja* [*RGVV* 1.26]. Quant au *bīja* lui-même, tant que les *bhūmi* n'ont pas été

(1) *Saṅs rgyas kyi ye šes skyed byed kyi rgyu ma yin mod kyi/ saṅs rgyas kyi ye šes skye ba'i rgyu'i gtso bo byaṅ sems 'phags pa'i mñam gžag ye šes kyi dmigs pa yin pa daṅ/ saṅs rgyas kyi ye šes med na mi 'byuṅ ba'i rgyu mtshan yin pa la rgyur btags pa'o//*

Le *dhātu/tathāgatagarbha* et la *samalā tathatā* sont, au point de vue de l'analyse philosophique, permanents *(nitya)* et ils ne sont donc pas des causes *(kāraṇa)* proprement dites, d'où il s'ensuit qu'ils ne sont pas non plus des entités *(bhāva)*. En revanche, le savoir *(jñāna)* est produit — autrement dit il a une cause — et il peut à son tour être une cause. — Sur le *gotra* (et le *dhātu*) en tant que *hetu* ou en tant qu'*ālambana*, voir la partie précédente du présent ouvrage.

(2) On dit ici *ñe bar len pa'i gnas* et non pas *ñe bar len pa'i rgyu* parce qu'il n'est pas question sensu stricto d'une cause génératrice. V. f. 6b-7a : *'bras bu dkon mchog gsum po de sgrub pa'i rgyu yaṅ rnam pa gñis su ṅes te/ ñe bar len pa daṅ lhan cig byed pa'i rkyen no/ daṅ po ni/ khams te de la dri ma daṅ bcas pa'i de bžin ñid ni/ khams raṅ bžin gyis rnam par dag par ma gyur na/ glo bur gyi dri mas rnam par dag pa mi 'thad pas byaṅ chub kyi med na mi 'byuṅ ba'i rgyu mtshan la ñer len du btags par zad kyi/ bskyed bya skyed byed ma yin no/ /bsgrub pa las gyur pa'i rigs ni/ bskyed pa'i rgyu yaṅ yin no// gñis pa lhan cig byed pa'i rkyen ni/ gžan rgyud la grub zin pa'i byaṅ chub daṅ yon tan daṅ 'phrin las te/ gaṅ zag gžan mṅon par rdzogs par saṅs rgyas nas chos kyi 'khor lo legs par bskor ba la brten nas raṅ rgyud kyi dri ma zad par sbyoṅ nus pas phyi'i rkyen de tsam du zad pa'i phyir ro//*

(3) Le *rgyu'i skyabs 'gro* ou la prise de refuge causale diffère du *'bras bu'i skyabs 'gro*, la prise de refuge se rapportant au Fruit obtenu dans la même série consciente ; sur le plan du *sattva*, la prise de refuge n'a bien entendu pas encore porté son Fruit. Cf. f. 7b-8a.

(4) Sur la différence entre le *ratnatraya-gotra* quadruple et le *trikāya-gotra* double voir plus haut, p. 283, 285. Cf. TSOṄ KHA PA, *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 209a (*supra*, p. 119).

atteintes il y a le Sens réel immanent *(so so raṅ ñid de kho na ñid kyi don: pratyātma°)*, et quand les *bhūmi* ont été atteintes la Gnose comportant l'acte mental exact *(yoniśomanasikāra)* des *bodhisattva* est le *bīja*[1]; et puisque le *triratna* ultime qu'on doit atteindre se produira sur la base de la *tathatā* très pure qui est la demeure de ce *bīja*, on doit savoir qu'elle est la cause du *triratna (sa bon de'i gnas kyi de bžin ñid de dri mas rnam par dag pa la brten nas raṅ gi thob bya mthar thug pa dkon mchog gsum 'byuṅ ba'i phyir dkon mchog gsum gyi rgyud* [lire : *rgyur*] *rtogs par bya ste)*. C'est ainsi qu'un *pada* est le *hetu;* et le sens établissant que la *samalā tathatā* est la cause ayant été ainsi enseigné, cela signifie qu'on comprend qu'il n'est pas question ici d'une cause productrice *(skyed byed kyi rgyu)*[2].

La question se pose aussi de savoir comment les trois derniers *pada* sont des *pratyaya.* Il faut savoir que le *tathāgata* — un individu qui est d'une autre Série *(saṃtāna)* que le disciple *(vineya)* à instruire spécialement par ce Śāstra et qui, s'étant complètement Éveillé à l'*anuttarasamyaksambodhi*, accomplit les trente-deux actions du *tathāgata* au moyen des *buddha-dharma*, telles les dix Forces *(bala)*— est la condition de la production du Triple Joyau *(triratnotpattipratyaya)* à obtenir ; car le *triratna* à obtenir se produit sur la base de la *tathatā* purifiée des impuretés au moyen de l'acte mental exact *(yoniśomanasikāra)* sur la base de la parole d'autrui *(paraghoṣa)*, l'instruction du Mahāyāna étant donnée par les *buddha* dont l'Éveil est complet[3]. Et c'est ainsi que la *bodhi* et les deux autres facteurs sont des *pratyaya.* Le *paraghoṣa* étant la condition extérieure *(phyi'i rkyen)* et le *yoniśomanasikāra* étant la condition intérieure *(naṅ gi rkyen)* faisant obtenir la *bodhi*, pour qu'on sache qu'ils sont impliqués *(don gyis 'phaṅs par rtogs pa)* par ces quatre *pada*, qui sont le *hetu* et le *pratyaya*, on a adopté dans l'exposé systématique *(vyavasthāna)* une méthode qui fait état d'un *hetu* et d'un *pratyaya.*

La cause productrice est donc, selon rGyal tshab rje, le *samudānītagotra* (f. 7a1 : *bsgrub pa las gyur pa'i rigs ni bskyed pa'i rgyu yaṅ yin no)*. En effet, la *samalā tathatā* ne saurait être sensu stricto la cause qui produit l'Éveil puisque le *tathāgatagarbha* ainsi que la *bodhi* dont il est la « cause » est permanent *(nitya);* mais elle est l'*ālambana* du *samāhitajñāna* de l'Ārya-Bodhisattva qui constitue la cause productrice principale du *buddhajñāna*, dont elle est aussi

(1) Mais dans la terminologie technique des *mtshan ñid pa*, le *dhātu*, le *tathāgatagarbha*, etc. ne sont pas des *bīja* puisqu'ils sont permanents *(nitya)*, etc., alors que le *bīja* est *anitya* du fait qu'il s'insère dans la chaîne des causes et effets.

(2) Dans tout ce passage on a accepté la définition selon laquelle une cause est productive *(skyed byed: janaka)*. C'est la définition classique du *kāraṇa* qui le distingue d'une condition nécessaire *(med na mi 'byuṅ ba'i rgyu mtshan: avinābhāva°)*, d'une cause motivante *(hetu)*, etc.

(3) C'est une paraphrase de *RGVV* 1.26 : *tatraiṣāṃ caturṇāṃ padānāṃ prathamaṃ lokottaradharmabījatvāt pratyātmayoniśomanasikārasaṃniśrayeṇa tadviśuddhim upādāya triratnotpattihetur anugantavyaḥ| ity evam ekaṃ padaṃ hetuḥ|*

On voit ainsi que l'auteur de la *RGVV* (comme d'autres autorités aussi) emploie

la raison nécessaire (*med na mi byuṅ ba'i rgyu mtshan: avinābhāvahetu;* f. 7a1 et 72b1). Paṇ chen bSod nams grags pa précise que la cause est le *hetu* déclenchant la réalisation *(sgrub par byed pa'i rgyu)*, et il la subdivise en l'*upādāna* et la condition adjuvante *(lhan cig byed rkyen = sahakāripratyaya)*[1]. On peut distinguer aussi entre le *dhātu* de Sens absolu *(don dam pa'i khams)* — autrement dit la *samalā tathatā* ou le *tathāgatagarbha* qui n'est pas une cause productrice *(skyed byed)* proprement dite — et le *dhātu* relatif *(kun rdzob pa'i khams)*, qui est une cause et s'identifie donc au *samudānītagotra.*

rGyal tshab rje écrit donc que la délivrance se produit sur la base de deux *hetu* et de deux *pratyaya.* Les *hetu* en question sont le *dhātu* et le *yoniśomanasikāra* (autrement dit la condition intérieure, *naṅ gi rkyen*, f. 7a4 et 73b2) qui ressortit au *dhātu* (f. 7a4) ; et les deux *pratyaya* sont la *bodhi* d'un *buddha* précédent et l'instruction reçue d'autrui (*gžan gyi sgra = paraghoṣa*, la condition extérieure ou *phyi'i rkyen*, f. 73b2) (f.7a)[2].

Rappelons que le *dharmadhātu* dont parle l'*Abhisamayālaṃkāra* (1.39) est également un support objectif *(dmigs rten);* et le *prakṛtisthagotra* qui n'en est pas différent est donc un support (ou encore une cause motivante, *hetu*, mais jamais une cause productrice, *kāraṇa*).[3]

le mot *hetu* (cf. *RGVV* 1.149-152), et qu'il précise qu'il s'agit d'un *utpattihetu.* Mais il ne semble pas qu'un tel *hetu* soit identique dans le vocabulaire technique à un *kāraṇa.*

(1) *RGV Ṭīk blo,* f. 3b1.

(2) Cf. Aṅguttaranikāya 2.11.8-9 (I, p. 87), où il est dit que le *parato ghoso* accompagné du *yoniso manasikāro* est un *paccaya* de la *sammādiṭṭhi* alors que celui qui est accompagné de l'*ayoniso manasikāro* est au contraire le *paccaya* de la *micchādiṭṭhi; MS* § 1.44.

Cf. *supra,* p. 180 n. 2, 247 ; et *infra,* p. 297 n. 2, 301 n. 2.

(3) V. mKHAS GRUB RJE, *sToṅ thun chen mo,* f. 119b et suiv. ; et *supra,* p. 118 n. 2.

CHAPITRE V

LA NATURE INEXPRIMABLE ET INCONNAISSABLE DE L'ABSOLU

Comme nombre de Sūtra et de Śāstra bouddhiques, le *RGV* qualifie la Réalité de Sens absolu *(paramārtha)* d'impensable *(acintya)*, d'inexprimable *(anabhilāpya)* et d'inaccessible au raisonnement hypothétique *(atarkya)*[1]. Puisque le *buddhatva* doit être compris intuitivement *(pratyātmam adhigantavyam)* — en d'autres termes par le savoir « né de lui-même » *(svayambhūjñāna)* — sa production ou réalisation ne dépend pas d'une condition extrinsèque (*aparapratyayodaya*, *RGV* 1.7)[2]. De son côté, le deuxième des sept *vajrapada*, le

(1) Voir la discussion et les Sūtra cités dans la *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.2.

Comparer l'*udbhāvanāsaṃvṛtti* dans *MAV* 3.10. Selon STHIRAMATI (*Madhyāntavibhāgaṭīkā*, p. 124), l'*udbhāvanāsaṃvṛtti* — l'expression relative indicatrice — sert à « montrer », par les « équivalents » *śūnyatā, tathatā*, etc., même l'Absolu, qui est au-delà de l'expression comportant la conceptualisation différenciatrice *(† vikalpābhilāpātikrāntasyâpi pariniṣpannasya śūnyatātathatāsamalanirmalādibhiḥ † paryāyaiḥ saṃdarśanam udbhāvanāsaṃvṛttiḥ)*; il s'agit donc d'une *indication* du *dharmadhātu*, qui ne saurait être exprimé par les mots *tathatā*, etc. *(tathatādiśabdair nirabhilāpyasya dharmadhātor yā saṃsūcanā sôdbhavanā| tayā dharmadhātor vyavahāra udbhāvanâsaṃvṛttiḥ| ataś codbhāvanāsaṃvṛttyā pariniṣpannaḥ saṃvṛttisatyam|)*. Cette forme de la *saṃvṛtti* (tout comme les autres) ne peut atteindre le *tattva* subtil, qui est l'objet de la seule Gnose de recueillement *(samāhitajñānavaviṣaya)*; mais le *vijñāna* ou le savoir analytique peut atteindre le *tattva* sous une forme grossière *(audārika)*, ce dernier étant alors l'objet du savoir non-recueilli (*asamāhitajñāna)* (p. 123).

(2) V. *supra*, p. 74 n. 6, 180 n. 2, 286, 296; *infra*, p. 300 n. 4, 301 n. 2. La *RGVV* 1. 6-8 (p. 8) dit : *atyadbhutācintyaviṣayaṃ buddhatvam aśrutvā parataḥ svayam anācāryakeṇa svayambhūjñānena nirabhilāpyasvabhāvatām abhisambudhya tadanubodhaṃ praty abudhānām api jātyandhānāṃ pareṣām anubodhāya tadanugāmimārgavyupadeśakaraṇād anuttarajñānakaruṇānvitatvaṃ veditavyam|*

Cf. *Prasannapadā* ad *MMK* 24.8 (p. 493.10-11) : *sa hi paramārtho 'parapratyayaḥ śāntaḥ pratyātmavedya aryāṇāṃ sarvaprapañcātītaḥ| sa nôpadiśyeta, na câpi jñāyeta;* *MMK* 18.9 :

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam|
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam||

Il est vrai que le *RGV* dit aussi (5.15) que le *śruta* est la racine de la *prajñā* précellente et qu'il est donc lui-même suprême (v. *infra*, p. 308 n. 1). Cependant, il ne semble pas que ces assertions soient contradictoires, car l'écriture et la foi en elle ne constituent pas elles-mêmes des moyens directs et valides de connaissance encore qu'elles jouent un rôle essentiel et primordial dans la préparation de l'esprit pour la réalisation de la Réalité absolue ; voir plus loin.

dharma(ratna) suprême qui est « ni existant, ni inexistant, ni à la fois existant et inexistant, ni autre qu'existant et inexistant » *(nâsan na ca san nâ câpi sadasan nânyaḥ sato nâsataḥ)*, ne saurait être l'objet de la spéculation hypothétique *(aśakyas tarkayitum)*[1]; exempt de toute détermination verbale *(niruktyapagata)* et tranquille *(śiva)*, il doit être connu intuitivement (*pratyātmavedya*, 1.9). Le *nirodhasatya* est lui aussi impensable *(acintya)* parce qu'il ne ressortit pas au *tarka* portant sur l'existence et l'inexistence, etc. *(asatsatsadasanno-bhayaprakārais caturbhir api tarkāgocaratvāt)*, qu'il ne saurait être exprimé par des expressions relevant de la convention *(sarvarutaravi-taghoṣavākpathaniruktisaṃketavyavahārābhilāpair anabhilāpyatvāt)*, et qu'il doit être connu intuitivement par les Saints *(āryāṇāṃ ca pratyātmavedanīyatvāt*, 1.12 avec *RGVV)*. Et le mode de l'obtention *(prāptinaya)* de l'état suprême des Tathāgata muni de l'*āśrayapa-rivṛtti* est également à comprendre comme impensable, l'*acintya* étant un des modes sous lesquels on envisage le fonctionnement *(vṛtti)* de l'Éveillé (2.69-73 avec 2.42, et *RGVV* 2.1).

Dans les sections de la *RGVV* (1.1) traitant de la transcendance et de l'ineffabilité de la Réalité on trouve la définition suivante du Sens absolu *(paramārtha)* fondée sur des passages extraits de deux Sūtra : *vajropamasyâdhigamārthasya padaṃ sthānam iti vajrapadam/ tatra śruticintāmayajñānaduṣprativedhād anabhilāpyasvabhāvaḥ pra-tyātmavedanīyo 'rtho vajravad veditavyaḥ/ yāny akṣarāṇi tam artham abhivadanti tatprāptyanukūlamārgābhidyotanatas tāni tatpratiṣṭhā-bhūtatvāt padam ity ucyante/ iti duṣprativedhārthena pratiṣṭhārthena ca vajrapadatvam arthavyañjanayor anugantavyam/ tatra katamo 'rthaḥ katamad vyañjanam/ artha ucyate saptaprakāro 'dhigamārtho yad uta buddhārtho dharmārthaḥ saṃghārtho dhātvartho bodhyartho guṇārthaḥ karmārthaś ca/ ayam ucyate 'rthaḥ/ yair akṣarair eṣa saptaprakāro 'dhigamārthaḥ sūcyate prakāśyate idam ucyate vyañjanam/ sa caiṣa vajrapadanirdeśo vistareṇa yathāsūtram anugantavyaḥ/ anidarśano hy ānanda tathāgataḥ/ sa na śakyas cakṣuṣā draṣṭum/ anabhilāpyo hy ānanda dharmaḥ/ sa na śakyaḥ karṇena śrotum/ asaṃskṛto hy ānanda saṃghaḥ/ sa na śakyaḥ kāyena vā cittena vā paryupāsitum/ itîmāni trīṇi vajrapadāni dṛḍhādhyāśayaparivartānusāreṇânugantavyāni/ tathā-gataviṣayo hi śāriputrâyam arthas tathāgatagocaraḥ/ sarvaśrāvakapra-tyekabuddhair api tāvac chāriputrâyam artho na śakyaḥ samyak svaprajñayā † jñātuṃ vā † draṣṭuṃ vā pratyavekṣituṃ vā/ prāg eva bālapṛthagjanair anyatra tathāgataśraddhāgamanataḥ/ śraddhāgama-*

(1) Cf. par exemple *MSA* 6.1 :

na san na câsan na tathā na cânyathā na jāyate vyeti na câvahīyate/
na vardhate nâpi viśudhyate punar viśudhyate tat paramārthalakṣaṇam//

et *MSABh* 1.2.

Rappelons que le *tarka* n'est pas un *pramāṇa* mais un raisonnement *hypothétique* portant sur des probabilités dans des cas d'incertitude ; cf. W. Ruben, *Die Nyāyasūtras*' (Leipzig, 1928), p. 180, n. 83-84 ; K. Satchidananda Murty, *Revelation and Reason* (Waltair et New York, 1959), p. 145 et suiv. ; J. Sinha, *Indian Psychology*, 1² (Calcutta, 1958), p. 409-410.

nīyo hi śāriputra paramārthaḥ/ paramārtha iti śāriputra sattvadhātor etad adhivacanam/ sattvadhātur iti śāriputra tathāgatagarbhasyaitad adhivacanam/ tathāgatagarbha iti śāriputra dharmakāyasyaitad adhivacanam/ itīdaṃ caturthaṃ vajrapadaṃ anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivartānusāreṇânugantavyam/ « On a parlé d'une « station adamantine » (dans *RGV* 1.1) puisque le plan ou séjour du Sens de la compréhension est pareil au diamant[1] ; et à ce propos il faut savoir que le Sens, qui est essentiellement inexprimable et à connaître intuitivement, est comme le diamant parce qu'il est difficile de le pénétrer par le savoir consistant en audition et réflexion. Les lettres *(yi ge)* exprimant ce Sens et indiquant le Chemin conduisant à l'obtention de celui-ci s'appellent eux aussi *pada (gnas)* parce qu'elles en sont le support *(rten).* En conséquence, il faut savoir que le Sens et la teneur sont des *vajrapada* parce que le premier est difficile à pénétrer et que la seconde en est le support. — Quel est donc le Sens et quelle est la teneur ? — Le Sens est l'*artha* septuple de la compréhension, à savoir le *buddhārtha*, le *dharmārtha*, le *saṃghārtha*, le *dhātvartha*, le *bodhyartha*, le *guṇārtha*, et le *karmārtha;* voilà ce qu'on appelle le Sens. D'autre part, le Sens septuple de la compréhension étant indiqué *(sūcyate)*[2] et élucidé par les lettres, il y a ce qu'on appelle la teneur (: *yi ge*)... Dans le *Dṛḍhādhyāśayaparivarta* il est dit : « O Ānanda, le *tathāgata* est invisible *(bstan du med pa) ;* on ne peut pas le voir avec les yeux. O Ānanda, le *dharma* est inexprimable : on ne peut pas l'entendre avec les oreilles. O Ānanda, le *saṃgha* est incomposé : on ne peut pas l'honorer *(bsñen bkur bya bar mi nus pa)* par le corps ou l'esprit. »... Et dans l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* il est dit : « O Śāriputra, ce Sens est l'objet *(yul)* du *tathāgata* et il est accessible *(spyod yul)* au *tathāgata*. En fait, ô Śāriputra, tous les Śrāvaka et Pratyekabuddha ne peuvent pas connaître *(šes pa)*, voir ou examiner *(brtag pa)* ce Sens au moyen de leur propre *prajñā* — et encore moins les profanes enfantins — à moins qu'ils ne l'atteignent par la foi en le *tathāgata*[3]. O Śāriputra, le Sens absolu est à atteindre par la foi[4] ; « *paramārtha* »[5], ô Śāriputra, est une expression pour *sattvadhātu;* « *sattvadhātu* », ô Śāriputra, est une expression pour *tathāgatagarbha ;* « *tathāgatagarbha* » ô Śāriputra, est une expression pour *dharmakāya.* »[6]

Ailleurs le *RGV* va jusqu'à dire que ce qui relève du domaine des

(1) Tib. (D, f. 74a = P, f. 74b) : *rtogs pa'i don rdo rje lta bu'i gnas te/ gži yin pa'i phyir rdo rje'i gnas so//* Le Sens de la compréhension est pareil au diamant ; et parce qu'il est en même temps un support il est un *vajrapada.*

(2) L'emploi du mot *sūcyate* est à noter ; cf. le *ŚMDSS* cité dans *RGVV* 1.12 (*supra,* p. 267).

(3) *De de bžin gšegs pa la dad pas rtogs pa ni ma gtogs so* (D, f. 75a). Ainsi, *āgam-* aurait ici le sens de comprendre (cf. *gam-, adhigam-, anugam-,* etc.). — Cf. *RGVV* 1.25 (p. 22. 3-4) qui cite le *ŚMDSS,* f. 450a (*infra,* p. 301).

(4) Tib. : *don dam par ni dad pas rtogs par bya ba yin no,* il doit être connu au Sens absolu par la foi. Mais v. *RGV Dar ṭīk,* f. 11b-12a.

(5) Tib. : *don dam par žes bya ba.*

(6) Sur le sens du terme *adhivacana* v. *supra,* p. 265.

buddha (buddhagocara) est impensable même pour les Ārya (2.69) et pour les êtres purs (*śuddhasattva*, 5.1) ; mais le *dhīmant* — le Bodhisattva dont l'esprit possède l'adhésion convaincue *(adhimukti-buddhi)* — se rend apte à atteindre l'objet du Victorieux (*jinaviṣaya*, 5.2). Ailleurs il est dit (*RGV* 2.31-33) :

acintyaṃ anugantavyam trijñānāviṣayatvataḥ/
sarvajñajñānaviṣayaṃ buddhatvaṃ jñānadehibhiḥ//
śrutasyâviṣayaḥ saukṣmyāc cintāyāḥ paramārthataḥ/
laukyādibhāvanāyāś ca dharmatāgahvaratvataḥ//
dṛṣṭapūrvaṃ na tad yasmād bālair jātyandhakāyavat/
āryaiś ca sūtikāmadhyasthitabālārkabimbavat//

« Le *buddhatva*, qui est l'objet de la Gnose des Omniscients, doit être connu comme inconcevable par les personnes ayant des Corps de savoir, car il n'est pas l'objet du savoir sous ses trois formes : parce qu'il est subtil il n'est pas l'objet de l'audition [c'est-à-dire du savoir consistant en audition, *śrutamaya*][1] ; parce qu'il est de Sens absolu il ne l'est pas de la réflexion [c'est-à-dire du savoir consistant en réflexion, *cintāmaya*] ; et parce qu'il est le cœur intime de la *dharmatā* il ne l'est pas de la *bhāvanā* mondaine, etc. Il n'a jamais été vu par les enfantins — comme la forme[2] par ceux qui sont nés aveugles — ni par les Saints — comme l'orbe du soleil [n'est pas vu] par le nouveau-né auprès de l'accouchée. »[3]

Le sens de la stance 1.153 du *RGV* est pareil :

śraddhayaivânugantavyaṃ paramārthe svayambhuvām/
na hy acakṣuḥ prabhādīptam īkṣate sūryamaṇḍalam//

« Pour ce qui est du *paramārtha* des Svayambhū, la compréhension doit venir de la foi elle-même, car un aveugle ne voit pas l'orbe brillant du soleil[4] ». La *RGVV* explique que la *śraddhā* est nécessaire pour tous les individus inclus dans les quatre catégories de personnes

(1) Mais cf. *RGV* 5.15 discuté *infra*, p. 308 n. 1.

(2) Pour *kāya* la tradition tibétaine a *gzugs*.

(3) V. *ŚMDSS*, f. 446a-b, où l'on trouve la même image : *dper na/ dmus loṅ gzugs la lta mi nus pa daṅ/ bu btsa' ba'i gnas na mchis pa'i byis pa dguṅ bdun lags pa'i ñi ma'i dkyil 'khor la lta mi nus pa bžin du/ bcom ldan 'das/ sdug bsṅal 'gog pa'i bden pa yaṅ byis pa so so'i skye bo thams cas kyi rnam par šes pa'i yul yaṅ ma lags/ ñan thos daṅ/ raṅ saṅs rgyas thams cad kyi šes pa'i yul yaṅ ma lags so//*

Pour *sūtikāmadhya°* du vers 2.33 la traduction tibétaine porte *btsas pa'i khyim nas* (P ; voir aussi ci-dessous, p. 308). TAKASAKI propose (p. 323) de lire *sūtikāsadma°*.

(4) Tib. (D. f. 112b1) :

raṅ byuṅ rnams kyi don dam de/ /dad pa ñid kyis rtogs bya yin//
ñi ma'i dkyil 'khor 'od 'bar ba/ /mig med pas ni mthoṅ ba med//

La traduction de l'original sanskrit de ce vers fait difficulté, et la version tibétaine semble présupposer la leçon *paramārthaḥ* au lieu de *paramārthe:* « Le Sens absolu des Svayambhū est à comprendre par la foi elle-même... ».

Ailleurs dans le *RGV* le mot *svayambhū* se rapporte au Pratyekabuddha (v. 1.33 et 3.35 ; cf. *AA* 2.6), mais tel n'est pas le sens ici parce qu'on ne voit pas pourquoi le Pratyekabuddha serait seul à comprendre la Réalité absolue par la *śraddhā;* d'ailleurs, la *RGVV* n'appuie pas une pareille interprétation restrictive. Mais ce commentaire n'explique pas

inférieures au Bodhisattva avancé, à savoir pour certains profanes *(pṛthagjana)*, les Śrāvaka, les Pratyekabuddha, et les Bodhisattva qui viennent de monter sur leur Véhicule *(navayānasamprasthita)*; car le *Śrīmālāsūtra* déclare que le *tathāgatagarbha* est inaccessible aux individus tombés dans la *satkāyadṛṣṭi*, attachés à l'erreur, ou perturbés par la Vacuité (*agocaro 'yam bhagavaṃs tathāgatagarbhaḥ satkāyadṛṣṭipatitānāṃ viparyāsābhiratānāṃ śūnyatāvikṣiptacittānāṃ*, *RGVV* 1.153)[1]. Le même Sūtra a aussi dit que deux *dharma* difficiles à comprendre — la Pensée naturellement pure et la souillure de la Pensée — sont connus par les Bodhisattva munis du grand *dharma*, et que les Śrāvaka et Pratyekabuddha ne les comprennent que par la foi en le *tathāgata* (*prakṛtipariśuddhacittaṃ duṣprativedhyam/ tasyaiva cittasyopakliṣṭatā duṣprativedhyā/ anayor devi dharmayoḥ śrotā tvaṃ vā bhaver athavā mahādharmasamanvāgatā bodhisattvāḥ/ śeṣāṇāṃ devi sarvaśrāvakapratyekabuddhānāṃ tathāgataśraddhāgamanīyāv evaitau dharmau*, *RGVV* 1.25 citant le *ŚMDSS*, f. 450a).

En même temps la *RGVV* (*avataraṇikā* ad 1.153) insiste sur le fait que la *dharmatā* n'est pas à prendre pour objet de la réflexion discursive *(na cintayitavyā)* et de la conceptualisation différenciatrice *(na vikalpayitavyā)*, mais qu'elle devra être l'objet de l'adhésion convaincue *(adhimoktavyā)*. En conséquence il ne semble pas que la *śraddhā* et l'*adhimukti* dont il est question ici, et qui ont pour but de rendre possible la compréhension de la Réalité, puissent s'appuyer simplement sur une instruction reçue d'autrui ou sur une écriture étant donné que de pareilles sources de connaissances ne sont pas directes et qu'elles participent du *vikalpa* conceptuel et linguistique. La foi et l'adhésion convaincue semblent donc avoir pour fonction principale de clarifier l'esprit (: *cittaprasāda*) pour qu'il soit en état d'obtenir la Gnose comprenant directement et immédiatement la Réalité sans l'intervention de tout ce qui relève de la conceptualisation et du discursus linguistique[2]. En fait, selon le *RGV*, la *śraddhā* sert à ouvrir les yeux des individus encore incapables de recourir principalement à la *prajñā*, en sorte qu'ils ont eux aussi la possibilité de « voir » la Réalité ; car tels des aveugles incapables de voir le soleil brillant, ces individus ne sauraient voir la Réalité par leurs propres moyens intellectuels[3].

le sens de *svayambhū*. Au vers 2.42 il désigne le Buddha omniscient (cf. 3.22, 35), et le mot figure aussi dans le *LAS* (3, p. 192.13) et ailleurs comme une épithète du *buddha*; cf. le mot *svayambhūtva* (1.138). La *RGVV* 1.5-8 fournit une explication qui est applicable au passage présent et où figurent à la fois le mot *svayambhū(jñāna)* et l'image de l'aveugle (v. *supra*, p. 297 n. 2). V. *RGV* 2.73 pour un parallèle.

(1) *ŚMDSS*. f. 449a. — Cf. *BBh* § 1.10 (p. 174.11 et suiv.).

(2) Suivant l'explication de l'expression *na vikalpayitavyā* fournie par rGYAL TSHAB RJE, on ne doit pas conceptualiser la Réalité en se fondant sur ce qu'en dit un autre (*paraghoṣa: gžan gyi sgra la brten nas rnam par brtag par mi bya'o*; *RGV Dar ṭīk*, f. 157a) ; cf. *supra*, p. 296 et suiv. En d'autres termes, parce que la foi fondée uniquement sur la parole d'autrui ne relève que du *vikalpa* étant donné que la parole implique la conceptualisation différenciatrice, elle est inutile pour la compréhension suprême de la Réalité absolue, laquelle compréhension doit être immédiate *(pratyātma°)* et directe *(pratyakṣa)*.

(3) V. *RGV Dar ṭīk*, f. 157a6.

L'action clarifiante de la foi a été mentionnée dans d'autres stances du *RGV* aussi. Il y est dit par exemple que les êtres animés voient le Sambuddha [comme] une réflexion dans leur esprit, qui est immaculé en vertu de la foi et est développé par les qualités de foi, etc. (4.20) :

tathā śraddhādivimale śraddhādiguṇabhāvite/
sattvāḥ paśyanti sambuddham pratibhāsaṃ svacetasi//[1]

En outre, la foi est considérée comme une faculté indéfectible et inaliénable (*asaṃhāryaśraddhendriya*, 4.89) ; et c'est grâce à la foi et à l'adhésion convaincue qu'on acquiert la conviction qu'on pourra obtenir l'« objet » impensable (5.9) :

asty asau viṣayo 'cintyaḥ prāptum sa mādṛśaiḥ/
prāpta evaṃguṇaś câsāv iti śraddhādhimuktitaḥ//

L'*adhimukti* relative au *yāna* excellent est d'ailleurs le *bīja* des Bodhisattva, la *prajñā* étant leur mère (1.34)[2]. La *prajñā* et la foi en la prédication du Tathāgata sont aussi mentionnées ensemble comme les deux causes de la compréhension des *āryasatya* (4.51).

Vu ce qui est dit dans le *RGV* et son commentaire, rÑog lo tsā ba Blo ldan šes rab et gTsaṅ nag pa ont soutenu non seulement que le *tathāgatagarbha* ne peut pas constituer l'objet immédiat de la parole et de la conceptualisation, mais aussi qu'il ne saurait même être l'objet d'une détermination verbale ou conceptuelle *(lo tsā ba chen po daṅ slob dpon gtsaṅ nag pa ni de bžin gšegs pa'i sñiṅ po žes bya ba don dam pa'i bden pa la zer mod kyi/ don dam pa'i bden pa ni sgra daṅ rtog pa'i dṅos kyi yul ma yin lta žog/ žen pa'i yul tsam ma yin žes gsuṅ)*[3].

rÑog expose sa théorie dans son commentaire du *RGV*, le *rGyud bla ma'i bsdus don* (f. 6a sq.), où il explique que le mot *adhigamārtha* a été employé dans la *RGVV* pour exclure l'expression verbale lorsqu'il est question de la Réalité absolue *(rtog*[s] *pa'i don žes bya*

(1) V. *supra*, p. 289 n. 2.

(2) Cf. *Yogabhāṣya* 1.20 où la *śraddhā* — la tranquillité lucide de l'esprit — est comme une mère qui protège le *yogin*. — Sur la fonction de la *śraddhā* cf. P. HACKER, *WZKSO* 7 (1963), p. 151 et suiv.

(3) *DÑ*, cha, f. 10a6. — Le maître de GTSAṄ NAG PA, PHYA PA (~ CHA PA) CHOS KYI SEṄ GE (1109-1169), qui composa des commentaires sur les Traités de Maitreya, différa de RÑOG au sujet de la nature véritable du *tathāgatagarbha*. En effet, selon PHYA PA la négation absolue *(med dgag: prasajyapratiṣedha)* consistant en le fait que les entités sont Vides de réalité constitue le *paramārtha* et est l'objet de la détermination verbale et conceptuelle (*DÑ*, cha, f. 10a7 : *slob dpon phya pa ni dṅos po rnams bden pas stoṅ pa'i med par dgag pa ni don dam pa'i bden pa yin žiṅ/ de sgra rtog gi žen pa'i yul du yaṅ bžed)* ; mais parce qu'il a soutenu que la *dharmatā* est établie au sens absolu *(don dam par grub pa)*, 'JAM DBYAṄS BŽAD PA rapproche sa doctrine de celle des Jo naṅ pa et de ŚĀKYA MCHOG LDAN (*dBu ma chen mo*, f. 205b). GTSAṄ NAG PA suivit au contraire la pure doctrine de CANDRAKĪRTI (*DÑ*, cha, f. 3b-4b). Cf. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ca, f. 72a.

bas ni brjod pa'i don sel ba'o); cela veut dire que tous les *vajrapada* doivent être compris par la Gnose non-objective (*dmigs pa med pa'i ye šes: nirālambanajñāna*; f. 6a6). En fait, comme le *vikalpa* correspond au relatif *(saṃvṛti)*, le *paramārtha* ne saurait être son objet, et il n'est donc pas non plus l'objet de la parole relevant du *vikalpa*; en d'autres termes, le *paramārtha* n'est pas une base de détermination *(žen gži)* verbale ou conceptuelle. Cela ne signifie pas simplement que le *paramārtha* inexprimable n'apparaît *(snaṅ ba)* pas directement dans la connaissance verbale, car la cruche elle aussi n'apparaît pas *directement* dans la connaissance verbale (*ṅag gis brjod du med pa'i don yaṅ 'dir sgra daṅ rtog pa'i žen gži ma yin pa la dgoṅs te/ dṅos su sgra'i šes pa la mi snaṅ ba tsam ni ma yin no/ /'di ltar yin na ni kun rdzob pa bum pa la sogs pa yaṅ de ltar thal ba'i phyir ro//*; f. 6b1-2). En outre, ce qui n'est pas l'objet de la détermination verbale et conceptuelle est exempt de tout caractère déterminant *(lakṣaṇa)* (*sgra rtog gi žen yul ma yin pa yaṅ mtshan ñid mtha' dag daṅ bral ba'i phyir ro*, f. 6b2).

La lettre qui élucide le Sens étant la base de sa constatation directe *(sākṣātkāra)*, il est dit qu'elle est sa « station » *(pada: sthāna)* (f. 6b3). Or, puisqu'on vient de voir que le Sens est non seulement difficile à comprendre mais aussi essentiellement inexprimable, est-ce qu'il n'est pas contradictoire d'affirmer que la lettre y donne expression (*rjod pa'i yi ge*, f. 6b5) ? La réponse à cette objection aurait déjà été indiquée par la *RGVV*, qui dit que la lettre explique le Chemin menant à l'obtention de ce Sens *(tatprāptyanukūlamārgābhidyotana)*, c'est-à-dire le Chemin qui peut le constater directement ; et c'est ainsi qu'on considère que les mots qui donnent expression au support *(ālambana)* de ce Chemin expliquent celui-ci (*de mṅon du byed par nus pa'i lam ni rjes su mthun pa'i lam yin la/ lam 'di'i dmigs pa rjod pa'i tshig ni lam ston pa žes bya'o//* ; f. 7a1). Puisque le *vikalpa* apparaît avec un certain sens en vertu de l'expression au moyen d'un mot donné, l'objet de cette conception ainsi produite est exprimable ; et lors de la production d'un tel *vikalpa* coupant l'imputation *(samāropa)* non Vide au moyen du *samāropa* portant sur le sens Vide exprimé par les mots « *tattva* », « *śūnyatā* », etc., l'*adhigamārtha* est lui aussi exprimable, et c'est sa compréhension qui constitue le Chemin. Ainsi, étant donné que l'*ālambana* du Chemin est directement exprimé, on dit que le Chemin lui-même est exprimé (*des na sgra gaṅ brjod pa las don gaṅ du snaṅ ba'i rnam par rtog pa skye ba'i rtog pa de'i yul ni brjod par bya ba'o/ /de yin*[1] *daṅ stoṅ pa ñid la sogs pa'i sgra las stoṅ pa'i don du sgro 'dogs pas mi stoṅ pa'i sgro 'dogs gcod pa'i rnam par rtog pa skyes pa na/ rtogs pa'i don de ni brjod bya yin la/ de rtogs pa ni lam yin no/ /des na lam gyi dmigs pa dṅos su brjod pa'i phyir lam brjod pa žes bya'o//* ; f. 7a1-3). Et de la *bhāvanā* de ce Chemin procède la *prajñā* de Sens absolu exempte de toutes les entraves du *vikalpa*

(1) Lire : *de ñid?*

et sans objet *(nirālambana)*; c'est cette *prajñā* qui constate directement *(sākṣātkr̥-)* le *dharma*. Or, puisque ce *dharma*[1] n'est pas constaté *directement* au moyen du Chemin, il ne saurait être exprimé par le *dharma*[2] en raison duquel le Chemin entre en action (*de bsgoms pa las rnam par rtog pa'i dra ba mtha' dag daṅ bral ba dmigs pa med pa don dam pa'i šes rab skye la/ des ni chos mṅon du byed do/ / chos de ni lam gyis ni mṅon du byed pa ma yin pas/ lam 'jug par byed pa'i chos kyis brjod par mi nus so//* ; f. 7a3-4). C'est d'ailleurs pourquoi il est dit dans le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (12.2) :

[*dharmo naiva deśito bhagavatā pratyātmavedyo yata*
ākr̥ṣṭā janatā ca yuktivihitair dharmaiḥ svakīṃ dharmatām/
svaśāntyāsyapuṭe viśuddhivipule sādhāraṇe 'thâkṣaye
lāleneva kr̥pātmabhis tv ajagaraprakhyaiḥ samāpaditā//]

« Bhagavat n'a vraiment pas prêché le *dharma* étant donné qu'il est à connaître directement ; et les Êtres Compatissants, tels des serpents, ont comme par fascination placé la multitude, attirée à leur *dharmatā* au moyen d'enseignements disposés rationnellement, à l'intérieur de la gueule de leur tranquillité qui est entièrement pure, commune et inépuisable » (f. 7a)[3].

Or, étant donné que l'*adhigamārtha* ayant pour être propre le *paramārtha* n'est pas exprimable, il est en même temps établi que le *dhātu (khams)* ou Élément spirituel n'est pas exprimable, car il a pour être propre le *paramārtha*. De plus, comme les sixième et septième *vajrapada* — le *guṇa* et le *karman* — ressortissent à leur tour à l'être propre du *dhātu (khams kyi raṅ bžin du bsdu ba)*, ils sont eux aussi inexprimables. Tous les sept *vajrapada* sont donc *anabhilāpya* (f. 7a-b).

Lorsque le *Dr̥ḍhādhyāśayaparivarta* dit que le *paramārtha* est le *viṣaya* et le *gocara* des *tathāgata*, le premier terme se rapporte à la *prajñā* qui est sans apparence *(snaṅ ba med pa: nirābhāsa)* et le second terme vise l'objet du *jñāna* comportant une forme déterminée et obtenu par la suite *(pr̥ṣṭhalabdha)* (*snaṅ ba daṅ bcas pa'i ye šes rjes thob pa'i yul*, f. 8a1-2). Or, si le *paramārtha* ne peut être l'objet déterminé *(žen yul)* du savoir consistant en audition *(śrutamaya)* et en réflexion *(cintāmaya)*, la question se pose de savoir comment il pourrait ressortir au domaine (: *gocara*) de ce qui comporte une apparence *(snaṅ ba daṅ bcas pa'i spyod yul)*. — Cela est vrai, dit rÑog lo tsā ba ; mais pendant qu'il n'y ressortit pas par être propre, il n'est pas contradictoire de dire qu'il ressortit au domaine du *śabda* et du *vikalpa* puisque l'aperception *(grāha)* erronée est abolie (*raṅ bžin bsgrubs pas spyod yul du byed pa ni ma yin gyi/ 'on kyaṅ phyin ci log gi 'dzin pa 'gog pas sgra rtog gi spyod yul byed par bstan pa mi 'gal lo;* f. 8a2-3).

(1) C'est-à-dire *stoṅ pa ñid* = *śūnyatā*.

(2) Le *stoṅ ñid brjod pa'i sgra* ou la parole exprimant la *śūnyatā*.

(3) *Ajagara* a été traduit en tibétain par *sbrul chen* et *lālanêva* par *dbugs 'dra*. — Cf. *supra*, p. 185.

En ce qui concerne le problème de la connaissabilité du *paramārtha* (et partant du *tathāgatagarbha*), Bu ston a également soutenu qu'il est transcendant et que la foi et l'écriture sont donc nécessaires pour le comprendre (voir *mDzes rgyan*, f. 37a-b) ; Bu ston a d'ailleurs assimilé le *tathāgatagarbha* directement au *dharmakāya* à l'état de Fruit.

D'autres docteurs n'acceptent pas une pareille interprétation de la transcendance et de l'ineffabilité de la Réalité ; et sans nier le caractère *essentiellement* transcendant et inexprimable du *paramārtha* ils s'écartent de l'opinion des maîtres qui, en renvoyant aux passages du *RGV* et de la *RGVV* étudiés plus haut, ont soutenu que le *paramārtha* inaccessible à la pensée discursive et à la parole n'est pas connaissable *(jñeya)*[1].

Dans sa discussion du vers 1.153 du *RGV*, rGyal tshab rje dit (*Dar ṭīk*, f. 157a) qu'il est absurde de soutenir que la *dharmatā*, le Sens absolu, ne peut être comprise qu'en s'appuyant sur la parole du *tathāgata* en faisant valoir que la Réalité n'est accessible qu'au seul *buddha* en *samādhi;* en effet, celui qui raisonne ainsi oublie qu'une chose invisible *(lkog gyur: parokṣa)* n'en est pas moins connaissable *(jñeya)* étant donné qu'elle est un connaissable susceptible d'être connu par une connaissance valide *(gžal bya: prameya)*. En d'autres termes, en tant que transcendant le *paramārtha* est naturellement *parokṣa;* mais même le *parokṣa* est susceptible d'être connu par un *pramāṇa*, et il n'y a que l'*atyantaparokṣa (šin tu lkog gyur)* qui soit entièrement inaccessible aux *pramāṇa* et qui doive par conséquent être connu par l'écriture *(āgama)*[2]. — Paṇ chen bSod nams grags pa explique cette théorie en précisant que, vu son équivalence avec la *śūnyatā*, le *tathāgatagarbha* est le *prameya* d'une inférence *(anumāna)* où le *pratītyasamutpāda* jouant le rôle de signe logique *(rtags = liṅga)* établit que le *cittasaṃtāna* du *sattva* est par nature inexistant *(raṅ bžin gyis med pa)*, en d'autres termes qu'il est *śūnya*[3].

La théorie gnoséologique qui explique comment la Réalité absolue peut être connue est ainsi étroitement liée non seulement à l'épistémologie mais aussi à la sotériologie. Vu l'importance capitale qu'elle revêt pour la théorie du *tathāgatagarbha*, il sera utile de citer

(1) Sur le caractère inconnaissable du *jñeya* voir aussi plus loin, p. 414.

(2) Cf. *supra*, p. 229 n. 2.

(3) *RGV Ṭīk blo*, f. 27a4. — Le fait que l'inconnaissabilité de la Réalité absolue ait été soutenue par rÑog, le disciple du maître kaśmīrien Sajjana, n'est peut-être pas sans intérêt pour l'histoire de la pensée indienne. Dès le ixe siècle Ānandavardhana semble avoir écrit un sous-commentaire *(Vivṛti)* sur le commentaire de Dharmottara au *Pramāṇaviniścaya* de Dharmakīrti dans lequel il s'est attaché à démontrer que la théorie de plusieurs maîtres bouddhistes selon laquelle tout est inexprimable n'est pas justifiée ; et il a par ailleurs montré que même une chose aussi subtile que la « résonnance » poétique *(dhvani)* est définissable (voir la fin du troisième Uddyota du *Dhvanyāloka* avec le *Locana* d'Abhinavagupta).

ici l'explication qu'en fournit rGyal tshab rje dans son commentaire du *RGV* (f. 9a-10a).

D'une part les sept Sens *(artha)* adamantins du *RGV* sont compris *(rtogs pa: adhigam-)* par la Gnose de la connaissance intuitive *(so so raṅ gi rig pa'i ye šes: pratyātmavedanīya-jñāna)* des Ārya[1], et de l'autre l'ensemble des lettres *(yi ge'i tshogs = akṣarasamuccaya)* qui les expose est une « station » adamantine *(rdo rje'i gnas = vajra-pada)* en tant qu'il est la base (*gži*, des sept Sens) qui les communique, les élucide et les expose.

Les sept Sens à comprendre sont donc pareils au diamant parce que dans leur intrégralité ils sont essentiellement inexprimables sous le mode de la compréhension verbale et conceptuelle *(sgra rtog gis rtogs tshul yoṅs su rdzogs pa'i tshul gyis brjod du med pa'i raṅ bžin yin pa)*[2] et qu'ils doivent être connus intuitivement par les Saints *('phags pa rnams kyi so so raṅ gis rig par bya ba)*; et bien qu'ils ne constituent pas tous le *paramārthasatya*, il sont associés à la Gnose de la compréhension directe *(mṅon sum du rtogs pa'i ye šes daṅ bcas pa)*. Le Sens adamantin septuple marqué *(khyad par du byas pa)* du *paramārthasatya* est donc appelé inexprimable dans la mesure où il doit être compris directement *(mṅon sum du rtogs par bya ba)*.

La connaissance directe ne se rapporte pas exclusivement au plan du *samādhi* ayant pour objet de connaissance valide *(pramā-)* le Sens absolu de l'Ārya, et le savoir postérieur à la composition d'esprit *(pṛṣṭhalabdhajñāna)* doit lui aussi être connu intuitivement *(so so raṅ gi rig par bya'o)*[3]. Le fait que le caractère propre *(svalakṣaṇa)* ne soit pas le contenu de l'expression verbale *(abhidheya)* ne signifie pas que le Sens absolu ne puisse pas être exprimé par les mots (: *anabhilāpya*) ; et quoique le contenu de l'expression verbale n'entre pas dans l'essence du caractère propre, sa compréhension s'achève sous le mode de l'apparence duelle (: *dvayābhāsa*) *(gñis su snaṅ ba'i tshul gyis de'i rtogs tshul yoṅs su rdzogs la)*. Cela signifie qu'on ne peut pas comprendre la *dharmatā* par un acte mental comportant parole et conceptualisation différenciatrice comme on le peut par le *samādhi* de l'Ārya ; mais cela ne signifie nullement qu'on ne puisse absolument pas faire du *paramārthasatya* l'objet de la parole et de la conceptualisation différenciatrice[4]. Et l'hypothèse suivant laquelle le *paramārtha-satya* n'est pas un connaissable *(jñeya)* représente une négation *(apavāda)* du sens de la Nature existentielle *(gnas lugs kyi don)* et

(1) Tous les Ārya des trois *yāna* pouvant (selon la théorie des commentateurs tibétains de tendance prāsaṅgika-mādhyamika dont nous étudions les interprétations; v. *supra*, p. 171 n. 5) comprendre la Réalité — la *śūnyatā*, le *nairātmya*, le *dharmadhātu* (et le *tathāgatagarbha*) — l'objet de leur compréhension est identique, et c'est donc la manière dont ils la comprennent *(rtogs staṅs)* qui diffère selon les *yāna*.

(2) Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 178a6 (ad *RGV* 2.32) cité *infra*. p. 308.

(3) *pratyātmavedya*. Cf. *RGV Ṭīk blo*, f. 29b-30a.

(4) Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 157a.

conduit à une pratique vicieuse puisque le vœu de la conduite pure *(brahmacarya)* deviendrait oiseux ; en conséquence il faut rejeter cette hypothèse.

Étant donné que le mode de compréhension *(rtogs tshul)* issu du savoir consistant en audition *(śrutamaya)* et en réflexion *(cintāmaya)* peut difficilement pénétrer [la Réalité] sous le mode plein, l'affirmation précédente est justifiée ; et on n'a pas ajouté que le *bhāvanāmaya* mondain peut difficilement le pénétrer puisqu'on a considéré que cela peut être connu[1]. Lorsqu'elles font comprendre le *paramārthasatya* les trois *prajñā* — la *śrutamayī*, la *cintāmayī* et la *bhāvanāmayī* — sont encore associées à l'apparence duelle *(gñis snaṅ: dvayābhāsa)*; mais quand la compréhension est complète *(rtogs tshul rdzogs pa)*, la compréhension est comme l'eau qui s'unit à l'eau [c'est-à-dire elle est sans dualité].

La lettre *(yi ge)* donnant expression *(abhidhā-)* aux sept Sens est connue sous le nom de « station admantine » *(vajrapada)*, car du fait qu'elle constitue d'abord la base *(gži)* de la compréhension de ces Sens à travers la *śrutamayī prajñā* et ensuite la base de l'obtention et de la constatation directe *(sākṣātkāra)* des Sens elle sert de support *(rten: pratiṣṭhā)* à ce Sens ; cela est vrai parce qu'elle enseigne comme contenu de son expression verbale le Chemin qui mène à l'obtention du *pada* de la compréhension directe *(dṅos su rtogs pa)* des sept Sens.

Afin de supprimer la contradiction qu'ils croyaient déceler entre l'affirmation selon laquelle ces Sens ont été expliqués ici dans le *RGV* et l'autre affirmation relative à leur caractère inexprimable, des maîtres anciens *(sṅa ma kha cig)* ont déclaré que le *paramārthasatya* lui-même n'est pas exprimable par la parole et qu'on ne fait qu'exposer le Chemin de sa compréhension directe en en faisant le contenu de l'expression verbale *(abhidheya)*. Cette explication ne tient cependant pas debout ; car en ce qui concerne la possibilité ou l'impossibilité de les exprimer par la parole, on ne connaît pas de différence entre le *paramārthasatya* et la Gnose qui le comprend directement. Par conséquent, le Śāstra exposant les sept Sens expose un sens servant de support *(rten)* aux sept Sens ; en d'autres termes, la *śrutamayī* et la *cintāmayī prajñā* ayant été produites puisqu'on a d'abord fait de ces Sens le contenu de l'expression verbale *(abhidheya)* du Śāstra, le Chemin supramondain *(lokottaramārga)* appuyé sur cette production des deux *prajñā* se produit à son tour ; et on fait de ce Chemin aussi le contenu de l'expression verbale.

C'est pourquoi le Sens sous ses sept formes est adamantin, et la lettre qui l'expose est sa « station » *(gnas)*; car, ainsi qu'on l'a vu, il s'agit d'un Sens difficile à pénétrer sous le mode plein par le mode de compréhension issu de la *prajñā* consistant en audition et en réflexion, et la lettre sert de support *(rten)* à l'exposé élucidant quand ces Sens sont devenus le contenu de l'expression verbale[2].

(1) V. *RGV* 2.31-32 avec *Dar ṭīk*, f. 178a-b.

(2) Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 32a6 et suiv., sur le *svayambhūjñāna* et l'élimination du *dvayābhāsa (gñis snaṅ)*.

Cette interprétation de rGyal tshab rje pourrait paraître à première vue peu conforme à ce qui a été dit dans les vers du *RGV* (2.33 et 69 ; 5.1-2 ; etc.) cités ci-dessus. Mais suivant ce docteur le *RGV* veut dire que seul le *buddha* comprend la Réalité absolue directement et pleinement, les « enfantins » *(bāla)* étant comme des aveugles et les autres personnes ne faisant que l'entrevoir *(RGV Dar ṭīk*, ad 2.32-33, f. 178a-b : *don dam pa'i bden pa šin tu phra ba'i phyir thos pa'i šes rab kyis rtogs tshul rdzogs pa'i tshul gyi yul ma yin la don dam yin pa'i phyir bsam pa'i šes rab kyi yaṅ tshul de ltar yul min no/ /chos ñid zab pa'i phyir 'jig rten pa'i sgom pa las byuṅ ba'i šes rab la sogs pa'i yaṅ rtogs tshul rdzogs pa'i tshul gyi yul ma yin par šes par bya'o/ /gaṅ gi gzugs la dmus loṅ bžin du byis pas chos ñid de mṅon sum gyis mthoṅ ma myoṅ bas bsam gyis mi khyab la raṅ ñid btsas pa'i khyim na gnas pa'i bu chuṅ gis ñi ma'i gzugs yud tsam mthoṅ ba bžin du saṅs rgyas las gžan pa'i 'phags pas kyaṅ res 'ga' mṅon sum du mthoṅ gi dus rtag tu ma yin par šes par bya'o//).* C'est donc le *svayambhūjñāna* propre au *buddha* dans l'état de recueillement *(samāhita)* qui, seul, constate pleinement et directement la Réalité absolue ; mais cela ne nous empêche pas d'en faire le contenu de la parole et de préparer ainsi sa compréhension non verbale et non conceptuelle[1].

(1) Par ailleurs, en tant que racine de la *prajñā* qui est la cause de l'élimination des *kleśa*, même le *śruta* a été considéré comme suprême (*RGV* 5.15) :

etatprahāṇahetuś ca nânyaḥ prajñām ṛte tataḥ/
śreṣṭhā prajñā śrutam câsyā mūlaṃ tasmāc chrutaṃ param//

Et c'est ainsi que le *RGV*, qui se fonde sur l'écriture autorisée et sur la raison, soutiendra les personnes possédant à la fois l'intelligence, l'adhésion convaincue, et tout le complément des bons éléments (5.16) :

itīdam āptāgamayuktisaṃśrayād udāhṛtaṃ kevalam ātmaśuddhaye/
dhiyâdhimuktyā kuśalopasampadā samanvitā ye tadanugrahāya ca//

CHAPITRE VI

LES QUALITÉS INDISPENSABLES POUR LA COMPRÉHENSION DE LA RÉALITÉ ABSOLUE

Plusieurs Sūtra et Śāstra ayant ainsi insisté sur le caractère essentiellement impensable et inexprimable du *paramārtha*, la question se pose de savoir quelles sont les personnes qui possèdent les qualités nécessaires pour la compréhension de cette Réalité transcendantale. Aussi est-ce à propos du vers 1.153 du *RGV*, qui paraît avoir trait surtout à l'aspect gnoséologique du problème, que la *RGVV* soulève la question de savoir si des personnes autres que les Bodhisattva avancés ont la possibilité de se rendre présente cette Réalité.

Suivant cette dernière autorité, quatre catégories d'individus sont obligées de recourir à la foi *(śraddhā)* pour être en état de comprendre *(anugam-: rtogs pa)* la Réalité de Sens absolu. Ainsi qu'on l'a vu plus haut (p. 301), ces catégories — lesquelles sont toutes inférieures aux Ārya-Bodhisattva, qui la comprennent par la *prajñā* — renferment certains profanes *(pṛthagjana)*, les Śrāvaka, les Pratyekabuddha, et les Bodhisattva qui viennent seulement de partir dans leur Véhicule *(navayānasamprasthita)*[1]; et comme il est dit que la *śraddhā* est une composante essentielle de leur compréhension du *paramārtha*, elle est sensu stricto caractéristique de leurs voies. Or, parce que la *RGVV* a seulement fait allusion à la présence de la *śraddhā* chez ces quatre catégories d'individus et qu'elle ne l'a pas mentionnée dans le cas des Bodhisattva avancés, des commentateurs ont conclu d'une part que la *śraddhā* ne constitue pas une composante essentielle de la compréhension de la Réalité par les Ārya-Bodhisattva, qui s'appuient donc uniquement sur la *prajñā*, et de l'autre que les personnes de condition spirituelle inférieure ne comprennent la vérité que d'une façon indirecte au moyen de leur foi en le *tathāgata* et en sa parole.

(1) Le *navayānasamprasthita-bodhisattva* est d'ailleurs encore un *pṛthagjana* (cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 157b6). Pourtant le *bodhisattva* dont les facultés sont aiguës *(tīkṣṇendriya)* doit comprendre la *śūnyatā* avant son *sambhāramārga*, c'est-à-dire quand il est encore un *pṛthagjana*. Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 157a5 : *dad pa ñid kyis rtogs par bya ba yin gyi/ chos kyi rjes su 'braṅ ba'i sgo nas rtogs par bya ba ma yin no//* Voir aussi plus loin, p. 313 n. 2.

Le fait que les *pṛthagjana* soient mentionnés ici montre qu'il n'est pas question de la compréhension directe *(mṅon sum du rtogs pa)* de la *śūnyatā*.

Néanmoins, en dépit de ce trait distinctif séparant les quatre catégories susdites du Bodhisattva avancé, Tsoṅ kha pa et son école considèrent que *tous* les Saints *(ārya)* ont *nécessairement* la compréhension directe de la Réalité aussitôt qu'ils obtiennent leurs *darśanamārga* respectifs[1]. Ainsi, à la différence de certaines autres écoles, les dGe lugs pa ne considèrent pas que cette compréhension directe soit réservée exclusivement aux Mahāyānistes ; et ils admettent donc une différence non pas dans la nature essentielle mais dans la modalité de la compréhension *(rtogs staṅs)* des Saints des trois *yāna*, l'Ārya-Bodhisattva comprenant le *nairātmya* ou la *śūnyatā* par la totalité des moyens valides infinis *(rigs pa'i rnam graṅs mtha' yas pa'i sgo nas)* tandis que les Saints des deux autres *yāna* ne comprennent cette même Réalité que par des moyens plus limités. L'*objet* lui-même de la compréhension de tous les Ārya est donc identique[2]. L'interprétation préconisée par les dGe lugs pa doit s'expliquer aussi à la lumière de la doctrine étudiée plus haut d'après laquelle l'institution systématique des trois *yāna* n'est pas de sens certain ; en effet, la théorie sotériologique de l'*ekayāna* fondée sur la théorie gnoséologique du *dharmadhātu* unique, implique l'unité de la compréhension de la Réalité. En conséquence, s'il est vrai que la compréhension qu'ont les Ārya-Śrāvaka et les Pratyekabuddha est, suivant la théorie du *RGV* et de la *RGVV*, caractérisée par la *śraddhā*, le simple fait qu'un individu comprenne la *śūnyatā* au moyen de la *śraddhā* ne saurait être tenu pour impliquer qu'il est un profane et non un Ārya[3]. En ce qui concerne le Mahāyāniste, encore que la foi représente pour lui, comme pour les autres aspirants à la *bodhi*, un moyen de clarifier l'esprit (: *cittaprasāda*), elle n'est pas à proprement parler une composante caractéristique de sa compréhension étant donné que le facteur déterminant dans son obtention de celle-ci est la *prajñā*.

Par ailleurs, à l'intérieur de la classe des Bodhisattva, on distingue entre les individus dont les faculté sont aiguës *(tīkṣṇendriya, dbaṅ rnon)* et ceux dont les facultés sont faibles *(mṛdu: dbaṅ rtul)*. Les premiers doivent comprendre la Réalité déjà avant leur *sambhāramārga*, bien que sur cette première étape de leur carrière spirituelle leur compréhension ne soit pas encore directe *(mṅon sum : pratyakṣa)* et qu'elle ne soit destinée à le devenir que plus tard sur leur *darśanamārga*, à partir de leur première *bhūmi*. Aux termes de cette doctrine, cette classe de Bodhisattva constate d'abord par des moyens valides *(tshad ma = pramāṇa)* qu'on peut et qu'on doit obtenir la *samyaksambodhi* pour le bien de tous les êtres animés, cette compréhension

(1) Le vers 1.153 du *RGV* est d'ailleurs une des principales sources de la thèse selon laquelle tous les Ārya des trois *yāna* peuvent comprendre la Réalité absolue. V. *supra*, p. 171 n. 5 ; 231 et suiv.

(2) Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 11b4-5 ; 158a3-4 ; *RGV Ṭīk blo*, f. 27b ; mKHAS GRUB RJE, *sToṅ thun chen mo*, f. 132b.

(3) *RGV Ṭīk blo*, f. 27a5-b2 ; *RGV Dar ṭīk*, f. 156a et suiv. Cf. *supra*, p. 233-234.

qu'il est possible d'obtenir l'Éveil procédant justement de leur compréhension préliminaire de la *śūnyatā*. Et cette compréhension de la Réalité qui précède ainsi le *cittotpāda* leur permet alors de savoir qu'il est possible de faire obtenir à tous la délivrance et l'Éveil. En revanche, les Bodhisattva dont les facultés étaient au départ faibles accomplissent d'abord le *cittotpāda* comme un simple vœu *(dam 'cha' ba)* mais sans connaître exactement sa base gnoséologique, et ils ne comprennent la *śūnyatā* que par la suite[1].

S'il s'ensuit de ce qui précède que l'Ārya-Bodhisattva est seul capable de comprendre directement et complètement le Sens absolu par la *prajñā* relevant de son propre pouvoir intellectuel, il n'empêche que les Saints Śrāvaka et les Pratyekabuddha le comprennent aussi, mais d'une façon plutôt sommaire en s'appuyant plus sur la *śraddhā* que sur la *prajñā*[2]. D'ailleurs, dans son *Madhyamakāvatāra* (1.8), Candrakīrti fait remarquer que le Śrāvaka ne pourrait comprendre le *pudgalanairātmya* caractéristique de sa voie sans connaître, si ce n'est que d'une manière limitée, le *dharmanairātmya*, vu que les *skandha* sont à la base de l'imputation du *pudgala* qu'il doit barrer par sa voie *(gzugs la sogs pa'i raṅ gi ṅo bo la dmigs pas phyin ci log tu gyur pa'i gaṅ zag gi bdag med pa rtogs par yaṅ mi 'gyur te/ bdag tu gdags pa'i rgyu phuṅ po la dmigs pa'i phyir ro//)*[3].

Suivant la *RGVV* (1.153) les facteurs qui entravent la compréhension *(adhigama)* de la Réalité sont la chute dans la vue personnaliste *(satkāyadṛṣṭi)*, l'attachement à l'erreur *(viparyāsa)*, et la perturbation de l'esprit par (la vue spéculative, *dṛṣṭi*, relative à) la *śūnyatā*[4]; ainsi les personnes ordinaires engouées de la *satkāyadṛṣṭi*, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha attachées aux notions de l'impermanence, du non-soi, de la douleur, et de l'impur, et les jeunes Bodhisattva qui ne connaissent pas encore le véritable sens profond de la Vacuité n'arrivent pas — temporairement — à comprendre la Réalité[5].

L'interprétation du vers 1.153 fournie par la *RGVV* et les commentaires postérieurs doit être rapprochée de ce qui a été dit précédemment dans la *RGVV* au sujet des quatre obstacles *(āvaraṇa)* — l'*ātmadarśana*, etc. — qui empêchent les *icchantika*, les *tīrthya*, les Śrāvaka, et les Pratyekabuddha *(svayambhū)* de comprendre (: *adhigama*), et de se rendre présent (: *sākṣātkriyā)*, le *tathāgatadhātu* (*RGV* 1.32-33)[6].

(1) *RGV Dar ṭīk*, f. 23b-24a, qui suit une classification adoptée dans le *Madhyamakālaṃkāra* de ŚĀNTARAKṢITA.

(2) *RGV Dar ṭīk*, f. 11b.

(3) Cf. *RGV Dar ṭīk*, f. 23b1-3. MKHAS GRUB RJE cite aussi le *BCA* 9.41 (v. *sToṅ thun chen mo*, f. 117a).

(4) *Dar ṭīk*, f. 158a4 et suiv.

(5) *Dar ṭīk*, f. 157b6-158a4 ; *sToṅ thun chen mo*, f. 128b ; *RGV Ṭīk blo*, f. 26a-b.

(6) *RGVV* 1.41 ; *Dar ṭīk*, f. 87a et suiv. ; *sToṅ thun chen mo*, f. 124a et suiv. V. *supra*, p. 270 ; *infra*, p. 364 et suiv.

Chapitre VII

LE *TATHĀGATAGARBHA* ET LA *ŚŪNYATĀ*

Deux stances du *RGV* indiquent la voie par laquelle on arrive à comprendre que le *tathāgatagarbha* est la *śūnyatā* (1.154-155) :

nâpaneyaṃ ataḥ kiṃcid upaneyaṃ na kiṃcana/
draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate//
śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ/
aśūnyo 'nuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ//

« Rien n'y est à enlever et rien n'y est à ajouter : le réel doit être vu tel qu'il est réellement (littéralement : parfaitement achevé), et celui qui voit le réel est délivré. L'Élément *(khams)* est Vide [des *dharma*] à caractère séparable et adventice, et il est non Vide des *dharma* suprêmes à caractère inséparable »[1].

Considérant qu'il est essentiel de comprendre exactement le mode sous lequel le *tathāgatagarbha* est la *śūnyatā*, l'auteur de la *RGVV* fournit l'explication préliminaire suivante. « On dit que les Bodhisattva récemment montés sur leur Véhicule *(navayānasamprasthita)* qui ont été ruinés quant au mode sous lequel le *tathāgatagarbha* a pour sens la *śūnyatā* *(tathāgatagarbhaśūnyatārthanayavipraṇaṣṭa)* ont l'esprit perturbé par la *śūnyatā* *(śūnyatāvikṣiptacitta)*; certains soutiennent le *vimokṣamukha* de la *śūnyatā* en vue de la destruction d'une entité et pensent que le barrage subséquent, la destruction, d'un *dharma* existant constitue le *parinirvāṇa*, et d'autres ont recours à la *śūnyatā* par la prise objectivante *(upalambha)* de la *śūnyatā* et estiment qu'ils comprendront et réaliseront en méditation la *śūnyatā*, laquelle est [selon eux] une certaine entité *(bhāva)* distincte de la Forme, etc. »[2].

(1) Cf. *RGVV* 1.12 (p. 13.15-18) cité *infra.* p. 314 n. 2.
Sur des passages parallèles tirés d'autres textes v. *infra*, p. 331 et suiv.

(2) *RGVV*, *avataraṇikā* ad 1.154-155 : *śūnyatāvikṣiptacittā ucyante navayānasamprasthitā bodhisattvās tathāgatagarbhaśūnyatārthanayavipranaṣṭāḥ/ ye bhāvavināśāya śūnyatāvimokṣamukham icchanti sata eva dharmasyottarakālam ucchedo vināśaḥ parinirvāṇam iti/ ye vā punaḥ śūnyatopalambhena śūnyatāṃ pratisaranti śūnyatā nāma rūpādivya-*

Le sens de la *śūnyatā*, et partant du *tathāgatagarbha*, ne sera donc pas connu par ces esprits perturbés par la *śūnyatā*. En s'appuyant sur le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra* la *RGVV* donne ensuite l'explication suivante du sens véritable de la *śūnyatā*[1]. Aucune cause de souillure *(saṃkleśanimitta = kun nas ñon moṅs pa'i rgyu mtshan)* n'est à enlever au *tathāgatadhātu* naturellement très pur puisque la Vacuité des impuretés adventices *(āgantukamalaśūnyatā)* est sa nature ; et aucune cause de pureté *(vyavadānanimitta = rnam par byaṅ ba'i rgyu mtshan can)* n'est à surajouter puisque les *dharma* purs et inséparables *(avinirbhāgaśuddhadharma* : *rnam par dbye ba med pa'i chos ñid)* [P] ou *rnam par dbye ba med pa'i chos dag pa'i chos ñid* [D]*)* sont sa nature[2]. En conséquence il est déclaré[3] : « Le *tathāgatagarbha* est Vide de toutes les enveloppes des souillures séparables *(vinirbhāga = rnam par dbye ba yod pa)* et *muktajña (bral šes pa)*[4] alors qu'il est non Vide des *buddhadharma* dépassant [en leur nombre] les sables de la Gaṅgā, lesquels *buddhadharma* sont inséparables *(avinirbhāga)*, *amuktajña (bral mi šes pa)* et impensables *(acintya)* ». Ainsi, on voit parfaitement *(samanupaśyati = yaṅ dag par rjes su mthoṅ ba)* qu'il est Vide de ce qui n'existe pas là ; en revanche, on connaît avec discrimination et tel qu'il est *(yathābhūtaṃ prajānāti)* que ce qui reste *(avaśiṣṭa = lhag pa)* là est existant *(sat)* ici[5]. Ces deux vers [1.154-155] ont montré le caractère propre de la *śūnyatā*

tirekeṇa kaścid bhāvo 'sti yam adhigamiṣyāmo bhāvayiṣyāma iti| La *śūnyatā* n'est donc ni la destruction pure et simple, ni une chose existant à part des *dharma* Vides. (Sur *rūpa* et *śūnya* cf. le *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* de Dignāga.) Cf. *ŚMDSS*, f. 444b-445a, cité *RGVV* 1.12 (p. 12.10-15) et *DzG*, f. 31b ; *LAS* 7, p. 242 : *na ca bālapṛthagjanā avabudhyante śūnyatāvikṣiptamatayaḥ.*

(1) *RGVV* 1.154-155.

(2) V. *RGVV* 1.12 (p. 13.13-20) qui renvoie à la Prajñāpāramitā : *sa ca tathā draṣṭavyo yathā parigaveṣayan na tasya kiṃcin nimittam ārambaṇaṃ vā paśyati| sa yadā na nimittam nârambaṇaṃ vā paśyati tadā bhūtaṃ paśyati| evam ete dharmās tathāgatenâbhisambuddhāḥ samatayā samā iti| ya evam asataś ca nimittārambaṇasyâdarśanāt sataś ca yathābhūtasya paramārthasya darśanāt tadubhayor anutkṣepāprakṣepasamatājñānena sarvadharmasamatābhisambodhaḥ so 'sya sarvākārasya tattvadarśanavibandhasya pratipakṣo veditavyo yasyodayād itarasyâtyantam asaṃgatir asamavadhānaṃ pravartate| sa khalv eṣa dharmakāyaprāptihetur avikalpajñānadarśanabhāvanāmārgo vistareṇa yathāsūtraṃ prajñāpāramitānusāreṇânugantavyaḥ|* ; *RGVV* 1.37-38 (p. 34.18-19).

Selon *RGV Dar ṭīk*, f. 160b, il ne faut pas supposer que les *mala* ne soient pas à enlever et que le contrecarrant ne soit pas à produire, ce qui constituerait manifestement une négation *(apavāda)* du *prahātavya* et du *pratipakṣa;* au contraire, il faut comprendre que le *samāropa* de l'*ātmagrāha* du *pudgala* et des *dharma* avec son objet *(žen yul;* cf. *supra*, p. 302-304) n'est pas établi dès l'origine *(daṅ po nas ma grub pa)*, et que l'*apavāda* de cette erreur et l'abolition de son objet *(de'i žen yul bkag pa)* ne sont pas à instituer pour la première fois *ex nihilo (gsar du bžag par bya ba ma yin)*. Cf. f. 162a-b : *bden par sgro 'dogs pa daṅ kun rdzob la skur pa 'debs pa'i skur 'debs gñis ka daṅ bral ba'i stoṅ pa ñid bstan to||* (v. aussi f. 160b-161a).

(3) *ŚMDSS* 445a6-b.

(4) Sur le terme *(a)muktajña* voir plus loin, p. 357 et suiv.

(5) Le tibétain a *rtag par* pour *sad* du sanskrit : *gaṅ žig lhag par gyur pa de ni de la rtag par yod do žes yaṅ dag pa ji lta ba bžin du šes so.* — Dans le passage parallèle de la *BBh* (§ 1.4, p. 47) le tibétain (P ži, f. 31b7) traduit : *'di la lhag ma gaṅ yin pa de ni 'di na*

qui est illimité[1] du fait que les positions extrêmes d'imputation et de négation *(samāropāpavādānta)* ont été éliminées. Sont dites avoir l'esprit perturbé par la *śūnyatā* les personnes dont l'esprit perturbé vers l'extérieur *(bahir vikṣipyate)* loin du mode du sens de la *śūnyatā (śūnyatārthanayād = stoṅ pa ñid kyi tshul 'di las)* se disperse, ne se compose pas, et ne se concentre pas. En effet, il est impossible de comprendre et de constater directement le *dhātu (dbyiṅs)* non conceptuel sans le Moyen de la Gnose de la *śūnyatā* de Sens absolu *(paramārthaśūnyatājñānamukha)*; et par rapport à cela il est déclaré en détail[2] : « La Gnose de la *śūnyatā* des *tathāgata* est la Gnose du *tathāgatagarbha (tathāgatagarbhajñānam eva tathāgatānāṃ śūnyatājñānam : de bžin gšegs pa'i sñiṅ po'i ye šes ñid ni de bžin gšegs pa rnams kyi stoṅ pa ñid kyi ye šes yin la)*, et le *tathāgatagarbha* n'a jamais été vu et compris par tous les Auditeurs et Pratyekabuddha.»[3] Cela est vrai parce que le *dharmadhātu* est le contrecarrant de la théorie spéculative *(dṛṣṭi)*, ainsi qu'il est déclaré : En effet, en tant que *dharmadhātugarbha* ce *tathāgatagarbha* n'est pas du ressort des personnes tombées dans la théorie spéculative de l'existence individuelle *(satkāyadṛṣṭi)* ; parce qu'on illumine *(paridīpana)* le *dharma* supramondain par le contrecarrant du *dharma* mondain [consistant en l'] impermanent, etc., ainsi qu'il est déclaré : En tant que *dharmakāya* et Embryon du *dharma* supramondain *(lokottaradharmagarbha*[4]*: 'jig rten las 'das pa'i sñiṅ po)*[5] il n'est pas du ressort des personnes qui se complaisent dans le renversement (erroné, *viparyāsa*) ; et parce que les *dharma* aux qualités de pureté « constitués » *(prabhāvita)* par le *lokottaradharmakāya* inséparable[6] ont pour nature la Vacuité des impuretés adventices *(āgantukamalaśūnyatāprakṛtitvād: glo bur*

yaṅ dag par yod do žes yaṅ dag pa ji lta ba bžin du rab tu šes pa. Et dans la traduction tibétaine de ce passage tel qu'il est cité dans l'autocommentaire du *Madhyamakāvatāra* 6.47 on lit (p. 139.11-13) : *gaṅ žig 'dir lhag par lus par gyur pa de 'di na bden par yod pa yin no žes yaṅ dag pa ji lta ba bžin du rab tu šes pa 'di ni stoṅ pa ñid la phyin ci ma log par 'jug pa'o.*

V. *RGV Dar ṭīk*, f. 162a5-6, cité *infra*. p. 327-328.

Pour l'interprétation des Vijñānavādin v. *BBh* § 1.4 (p. 47-48) ; § 1.17 (p. 266-267) ; TSOṄ KHA PA, *Legs bšad sñiṅ po*, f. 17b, 26a-b (qui renvoie aux commentaires de *MAV* 1.1, et notamment à la *MAVṬ*, p. 14-15) ; *infra*, p. 322 et suiv., 342-343.

(1) *Aparyanta.* Mais le tibétain a *phyin ci ma log pa (aviparyasta)* « correct, exact ».

(2) *ŚMDSS*, f. 445a4 ; cf. 447a6-b cité *RGVV* 1.36 (p. 30-31 ; *infra*, p. 365).

(3) V. *RGV Dar ṭīk*, f. 162b4 avec f. 157a2 et suiv. RGYAL TSHAB RJE dit que ce *tathāgatagarbhajñāna = śūnyatājñāna* se rapporte au *samāhitajñāna* perpétuel du *buddha.*

(4) *lokottaradharma* : *'jig rten las 'das pa'i chos kyi sku* (D, f. 114b1) = *lokottaradharmakāya*, comme dans le sanskrit de la phrase suivante (p. 77.1).

(5) Le tibétain porte : *'jig rten las 'das pa'i sñiṅ po = lokottaragarbha.* Inversement, dans *RGVV* 1.149-152 où le sanskrit a *lokottaragarbha* (p. 73.1) le tibétain porte *'jig rten las 'das pa'i chos kyi sñiṅ po = lokottaradharmagarbha* (*supra*, p. 278). V. *ŚMDSS*, f. 449b1.

(6) Ici ce sont les *dharma* qui sont *prabhāvita* du *dharmakāya*, et non le contraire ; cf. *infra*, p. 347.

gyi dri mas stoṅ pa'i raṅ bžin yin pa'i phyir), ainsi qu'il est déclaré : En tant que *garbha* des *dharma* très purs par nature il n'est pas du ressort des personnes perturbées par la *śūnyatā*. Il est dit qu'après avoir atteint (par la connaissance, *āgamya* = *rtogs nas)* le Moyen de la Gnose sans différenciation du *dharmadhātu* de mode unique *(ekanayadharmadhātvasambhedajñānamukha)*[1], les Bodhisattva résidant dans les dix Terres *(bhūmi)* ont ici une vision de la grande pureté naturelle du *lokottaradharmakāya* — laquelle vision est comprise comme la vue de la Gnose réelle *(yathābhūtajñānadarśana)* — et ainsi ils voient partiellement *(īṣat)* le *tathāgatagarbha*[2]. Ainsi il est déclaré :

chidrābhre nabhasîva bhāskara iva tvaṃ śuddhabuddhīkṣaṇair
āryair apy avalokyase na sakalaḥ prādeśikībuddhibhiḥ/
jñeyānantanabhastalapravisṛtaṃ te dharmakāyaṃ tu te
sākalyena vilokayanti bhagavan yeṣām anantā matiḥ//

« Tel le soleil [entrevu] comme dans l'interstice entre des nuages dans le ciel, tu n'es pas entièrement aperçu par les Saints dont les yeux de l'intellect sont purs mais dont l'intellect est partiel ; au contraire, ceux dont la pensée est illimitée voient intégralement, ô Bhagavat, ton *dharmakāya*, lequel remplit l'étendue céleste illimitée des connaissables ».

Si le *dhātu* difficile à voir n'est donc pas l'objet universel *(asarvaviṣaya)* même des Ārya excellents établis dans la Terre suprême sans attachement *(asaṅganiṣṭhābhūmi* = *chags pa med pa'i mthar phyin pa'i sa)*, à quoi peut servir cet enseignement quand il est destiné aux simples enfantins et profanes ? Les deux *śloka* suivants, dont le premier consiste en une question et le dernier renferme l'explication *(vyākaraṇa)*, indiquent en résumé le motif *(prayojana)* de cet enseignement (1.156-157 : *śloka*) :

(1) Cela se rapporte au *sambhāra°* et au *prayogamārga* où la Gnose du Bodhisattva est tantôt le *samāhita°* et tantôt le *pṛṣṭhalabdhajñāna* (à la différence de la Gnose du Buddha, laquelle est toujours *samāhita; supra*, p. 315 n. 3) ; mais comme l'objet de cette Gnose (le *dharmadhātu*) est unique, il est *ekanaya* et la différence entre les trois *yāna* n'est donc pas réelle (*RGV Dar ṭīk*, f. 163a3).

(2) A cet endroit le texte sanskrit n'est pas absolument clair ; mais cf. 2.33 (*supra*, p. 300). Tib. (D, f. 114b2) : *de la tshul gcig po chos kyi dbyiṅs daṅ tha mi dad pa'i ye šes kyi sgo rtogs nas/ 'jig rten las 'das pa'i chos kyi sku'i raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa la lta ba gaṅ yin pa 'di ni 'dir gaṅ gis sa bcu la gnas pa'i byaṅ chub sems dpas de bžin gšegs pa'i sñiṅ po cuṅ zad mthoṅ ṅo žes gsuṅs pas yaṅ dag pa ji lta ba bžin gyi ye šes kyis kun mthoṅ bar 'dod do//* — On considère que les Bodhisattva des dix *bhūmi* voient *(vyavalokana)* par la Gnose parfaite et exacte, car il est dit que, après avoir compris le Moyen de la Gnose qui n'est pas différenciée du *dharmadhātu* de mode unique, ils voient ici partiellement *(īṣat)* le *tathāgatagarbha* par cette vue du *dharmakāya* supramondain qui est très pur par nature. Leur vision du *tathāgatagarbha* est partielle parce que les Bodhisattva des dix *bhūmi* sont tantôt en *samādhi* et tantôt dans l'état qui suit le *samādhi* (le *pṛṣṭhalabdha*) (v. *RGV Dar ṭīk*, f. 163a5).

śūnyaṃ sarvaṃ sarvathā tatra tatra jñeyaṃ meghasvapnamāyākṛ-
[tābham/
ity uktvaivaṃ buddhadhātuḥ punaḥ kiṃ sattve sattve 'stîti buddhair
ihôktam//
līnaṃ cittaṃ hīnasattveṣv avajñābhūtagrāho bhūtadharmāpavādaḥ/
ātmasnehaś câdhikaḥ pañca doṣāḥ yeṣāṃ teṣāṁ tatprahāṇārtham
uktam//

« Après qu'ils ont ainsi déclaré que tout connaissable, où qu'il se trouve, est entièrement Vide et pareil à un nuage, à un rêve ou à une création magique, comment se fait-il que les Buddha aient encore déclaré que l'Élément de *buddha* existe chez chaque être animé ? — Ils l'ont dit pour que ceux qui en sont affectés éliminent les cinq fautes que sont l'affaissement d'esprit, le mépris pour les êtres animés inférieurs, la saisie de l'irréel, la négation du *dharma* réel, et l'amour excessif du soi. »

Le Commentaire des vers 1.154-155 apporte ainsi des précisions importantes sur l'interprétation de la stance 1.153 dans la mesure où il cite le passage du *Śrīmālāsūtra* faisant allusion à l'incapacité où se trouvent les Śrāvaka et les Pratyekabuddha de connaître le *tathāgatagarbha* vu que la Gnose qui porte sur lui est la Gnose de la Vacuité propre aux *tathāgata;* et pour cette raison aussi même les Bodhisattva des Terres ne font qu'entrevoir le *tathāgatagarbha,* comme le soleil à demi voilé par les nuages. Pourtant, en dépit de la transcendance essentielle de la Réalité qui ne peut être constatée directement par les adeptes des trois Véhicules *(yāna)* en tant que tels puisqu'elle est inconnue aux Auditeurs et aux Pratyekabuddha et à peine perçue par les Bodhisattva, l'enseignement portant sur ce sujet est profitable même aux enfantins *(bāla)* puisqu'il leur fait éliminer certaines fautes.

L'importance des vers 1.154-156 et de leur commentaire réside sans doute surtout dans les indications qu'ils nous donnent sur la relation du *tathāgatagarbha* avec la *śūnyatā.* Ainsi, tandis que la théorie du *tathāgatagarbha* telle qu'elle est exposée dans le texte transmis du *RGV* se fonde en grande partie sur les stances 1.23-28, qui sont comme la pierre angulaire du premier chapitre traitant du *garbha/dhātu,* les vers 1.154 et suivants sont comme sa clef de voûte et indiquent le but que s'est proposé son auteur. En même temps l'allusion qu'il fait au *śloka* 1.156 à une contradiction entre la doctrine de la *śūnyatā* et sa théorie du *garbha/dhātu* indique sans doute qu'il ne conteste pas la validité de la doctrine de la *śūnyatā;* et ce fait peut être censé exclure l'hypothèse selon laquelle les vers précédents proposent une version aberrante ou totalement inédite de la *śūnyatā* conçue spécialement pour se conformer à la théorie du *tathāgatagarbha* interprétée d'une façon plus ou moins substantialiste[1]. Mais la *RGVV*

(1) D'ailleurs, la *RGVV* cite la Prajñāpāramitā comme une autorité quand elle explique la notion du *dhātu* (~ *śūnyatā*) (1.12, p. 13.13-20) et du *jinagarbha* = *tathāgatadhātu* dans sa relation avec la *tathatā* (1.46). Sur le *nairātmya* voir aussi *RGVV* 1.15,

ne nous dit malheureusement pas grand-chose sur ce problème si important, et il nous faudra consulter sur ce point des sources parallèles ainsi que la tradition exégétique tibétaine.

36 ; 4.36. En revanche, dans *RGV* 2.57 le *nairātmya* figure comme un *upāya ;* cf. le *Dhāraṇīśvararājasūtra* cité dans la *RGVV* 1.2 (p. 6.2 *supra*, p. 284).

Voir aussi les observations de GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS traduites ci-dessous, p. 402 et suiv.

En ce qui concerne la connexion entre la *tathāgatagarbha* et la Pensée lumineuse d'une part et la *śūnyatā* de l'autre, cf. *RGV* 1.57 *(cittasya prakṛtis tv apratiṣṭhitā)*, et *RGVV* 1.36 (p. 33.7 : *anabhisaṃskāra-ātmapāramitā*).

Chapitre VIII

LA NOTION DE LA RÉALITÉ ABSOLUE DANS LE *RATNAGOTRAVIBHĀGA* ET DANS DES TEXTES PARALLÈLES

Les stances 154-156 du premier chapitre du *RGV* soulèvent donc plusieurs problèmes qu'il faut examiner de plus près en comparant des passages parallèles tirés non seulement des autres sections du *RGV* et de la *RGVV* mais aussi d'ouvrages traitant de théories apparentées ou parallèles. Dans ce qui suit il sera question surtout des trois problèmes suivants :

1° La connexion de la théorie du *tathāgatagarbha* avec les théories de la *śūnyatā*, et spécialement avec la notion de la « Vacuité relative » et du « Vide de l'autre » ;

2° L'inséparabilité (*anivirbhāgatva*, etc.) des qualités *(dharma, guṇa)* de la Réalité absolue — c'est-à-dire du *dhātu* et du *buddha* —, la notion de la « constitution » *(prabhāvatitva)*, et la *sarvākāravaropeta-śūnyatā ;* et

3° Le procédé de la détermination positive de la Réalité absolue par le truchement de certaines qualités ayant la fonction de contre-carrants *(pratipakṣa)* et des quatre Perfections ès qualités *(guṇapāramitā)* caractérisant la Réalité absolue.

1. La *śūnyatā*, la « Vacuité relative » et le « Vide de l'autre »

Nous essaierons de déterminer d'abord la signification de la théorie de la Vacuité esquissée aux vers 1.154-155, dont on pourrait penser qu'elle représente une notion quasi substantialiste de la Réalité étant donné qu'il est question dans le *RGV* d'un Réel Vide de tout facteur relatif, et que la *RGVV* va jusqu'à parler d'un Résidu *(avaśiṣṭa)* existant.

Une conception de la Vacuité définie comme le Vide de certaines choses extrinsèques et non-caractéristiques est déjà attestée, sous une forme beaucoup moins développée, dans le *Cūḷasuññatāsutta*

du Majjhimanikāya (123, tome III, p. 104-105) : *pubbe câhaṃ ānanda etarahi ca suññatāvihārena bahulaṃ viharāmi. seyatthāpi ayaṃ migāramātu pāsādo suñño hatthigavassavaḷavena, suñño jātarūparajatena... atthi c'ev'idaṃ asuññataṃ yad idaṃ bhikkhusaṅghaṃ paṭicca ekattaṃ. evam eva kho ānanda bhikkhu amanasikaritvā gāmasaññaṃ amanasikaritvā manussasaññaṃ araññasaññaṃ paṭicca manasikaroti ekattaṃ. tassa araññasaññāya cittaṃ pakkhandati pasīdati santiṭṭhati vimuccati. so evaṃ pajānāti: ye assu darathā gāmasaññaṃ paṭicca te 'dha na santi; ye assu darathā manussasaññaṃ paṭicca te 'dha na santi; atthi c'evâyaṃ darathamattā yad idam araññasaññaṃ paṭicca ekattan ti. so: suññam idaṃ saññāgataṃ gāmasaññāyāti pajānāti; suññam idaṃ saññāgataṃ manussasaññāyāti pajānāti; atthi c'ev'idam asuññataṃ yad idam araññasaññaṃ paṭicca ekattan ti. iti yaṃ hi kho tattha na hoti tena taṃ suññaṃ samanupassati; yaṃ pana tattha avasiṭṭhaṃ hoti taṃ santaṃ idam atthîti pajānāti. evaṃ pi 'ssa esā ānanda yathābhuccā avipallatthā parisuddhā suññatāvakkanti bhavati.* « Autrefois, Ānanda, je résidais — et je réside à présent — beaucoup dans la résidence de la vacuité. Ce pavillon de Migāramātā[1] par exemple est vide d'éléphants, de bœufs, de chevaux, et de cavales, et il est vide d'or et d'argent[2]... Et il y a ce non-vide *(asuññatam)* qu'est la Solitude *(ekattam)* grâce à la communauté des moines [qui s'y trouve]. Ainsi, Ānanda, le moine, sans fixer mentalement l'idée d'un village ou l'idée d'un homme, fixe mentalement la Solitude grâce à l'idée de la forêt. Par cette idée de la forêt sa pensée prend son essor, se calme[3], se fixe, et se délivre. Il sait donc bien que les préoccupations qui pourraient exister grâce à l'idée du village n'existent pas ici, et que les préoccupations qui pourraient exister grâce à l'idée de l'homme n'existent pas ici ; et comme seule préoccupation il y a la Solitude grâce à l'idée de la forêt. Il sait bien que ce qu'il a conçu comme idée est vide de l'idée du village et de l'idée de l'homme ; or il y a bien ce non-vide qu'est la Solitude grâce à l'idée de la forêt. Ainsi il aperçoit le vide de ce qui n'existe pas là, mais il connaît bien comme existant ce qui reste là en se disant que cela existe. C'est ainsi, Ānanda, qu'on entre dans la *suññatā*, cette entrée étant exacte, non inversée et très pure. »[4]

(1) Le Mṛgāramātṛprāsāda (Migāramātupāsāda) se trouvait à Śrāvastī.

(2) Cf. *LAS* 2, p. 75.12 : *śṛgālamātuḥ* [sic] *prāsāde hastigavaiḍakādyā na santi...*

(3) Remarquons que le *pasādana* et le *(sam)pakkandhana* caractérisent la *saddhā* dans l'*Aṭṭhasālinī* (§ 3.213) et le *Milindapañha* (p. 34-35).

(4) Cf. Vinaya, *Pārājika*, III, p. 46 : *araññaṃ nāma ṭhapetvā gāmaṃ ca gāmupacārañ ca avasesam araññaṃ nāma* « abstraction faite de la forêt il y a le village et ce qui se rapporte au village ; le reste est forêt ». — Une autre formule parallèle se trouve dans le *Dhātuvibhaṅgasuttanta* du Majjhimanikāya (140 ; III, p. 242-243) : *athâparaṃ viññāṇaṃ yeva avasissati parisuddhaṃ pariyodātaṃ, tena viññāṇena kiñci jānāti ... athâparaṃ upekkhā yeva avasissati parisuddhā pariyodātā mudu ca kammaññā ca pabhassarā ca.* Cf. aussi *yaṃ pamāṇakataṃ kammaṃ na taṃ tatrâvasissati na taṃ tatrâvatiṭṭhati* (Saṃyuttanikāya, IV, p. 322 ; cf. Aṅguttaranikāya, v. p. 299.27, 301,1 ; Majjhimanikāya, II, p. 207-208 ; Dīghanikāya, I, p. 251.8 ; Jātaka, II, p. 61). Sur la théorie de la *śūnyatā* dans les Nikāya voir par exemple Saṃyuttanikāya (IV, p. 54), où il est parlé du Vide du Soi et du Sien

Dans sa discussion des formes de la Vacuité le *Laṅkāvatārasūtra* — qui, rappelons-le, connaît le *Śrīmālādevīsiṃhanāda* — semble bien faire la critique de la notion de la « Vacuité relative » en la qualifiant d'infime *(jaghanyā)*. Le *LAS* dit (2, p. 75) : *itaretaraśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta yady atra nâsti tat tena śūnyam ity ucyate| tad yathā mahāmate śṛgālamātuḥ (?) prāsāde hastigavaiḍakādyā na santi| aśūnyaṃ ca bhikṣubhir iti bhāṣitaṃ mayā sa ca taiḥ śūnya ity ucyate| na ca punar mahāmate prāsādaḥ prāsādabhāvato nâsti bhikṣavaś ca bhikṣubhāvato na santi| na ca te 'nyatra hastigavaiḍakādyā bhāvā nâvatiṣṭhante| idaṃ mahāmate svasāmānyalakṣaṇaṃ sarvadharmāṇām itaretaraṃ tu na saṃvidyate| tenôcyata itaretaraśūnyatêti| ... eṣā ca mahāmate itaretaraśūnyatā sarvajaghanyā sā ca tvayā parivarjayitavyā||* « O Mahāmati, qu'est-ce que la Vacuité relative *(gcig gis gcig stoṅ pa ñid)*? — L'endroit où quelque chose manque est dit être Vide de cette chose. Par exemple, ô Mahāmati, j'ai expliqué que, dans le pavillon de Mṛgāramātṛ (? : *ri dvags 'dzin gyi ma'i khaṅ pa)*, il n'y a ni éléphants, ni bœufs, ni moutons, mais ce pavillon n'est pas Vide de Bhikṣu *(dge sloṅ daṅ| dge sloṅ ma la sogs pas ni stoṅ pa ñid ma yin no)*; et j'ai dit qu'il est Vide de ceux-là. O Mahāmati, il n'est pas vrai que le pavillon n'existe pas en tant que pavillon *(khaṅ pa yaṅ khaṅ pa'i dṅos po med pa ma yin)*, ni que les moines n'existent pas en tant que Bhikṣu *(dge sloṅ gi ṅo bor med pa ma yin te)*; il n'est pas vrai que les entités que sont les éléphants, bœufs, moutons, etc., n'existent pas séparément *(gud na mi 'khod pa'aṅ ma yin no)*. O Mahāmati, les caractères propre et générique de tous les *dharma* sont relativement inexistants, et c'est pourquoi j'ai parlé de la Vacuité relative... O Mahāmati, cette Vacuité relative est la plus infime *(tha šal)* de toutes [les sept formes de la *śūnyatā*], et vous devez la rejeter. »

Une autre définition de la *śūnyatā* dont la teneur est comparable se trouve dans l'*Abhidharmasamuccaya*, un traité où Asaṅga résume les doctrines « métaphysiques » communes aux différents Véhicules, et où il écrit (p. 40) que la *śūnyatā* se définit comme l'absence de telle chose dans telles choses *(*teṣu tasyâbhāvaḥ*)*, la **samanupaśyanā (rjes su mthoṅ ba)* consistant donc à bien voir qu'une chose est vide de l'autre. Mais il y a aussi l'existence d'une autre chose additionnelle dans ces choses *(*teṣv anyasya bhāvaḥ*, lhag mar gyur pa)*, et le savoir

(suññaṃ attena vā attaniyena vā); ainsi l'œil *(cakkhu)*, la Forme *(rūpa)*, la connaissance optique *(cakkhuviññāṇa)*, etc., sont tous Vides de l'*atta* et de l'*attaniya*. Cf. aussi Majjhimanikāya 106 (II, p. 263) ; 43 (I, p. 297-8) ; *Visuddhimagga* § 21.53 et suiv., 15.16 ; *Paṭisambhidāmagga*, II, p. 177-184. — Voir aussi A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*(Oxford, 1923), p. 219 n. 2 ; N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna* (Londres, 1930), p. 47-49 ; St. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (Cracovie, 1931), p. xviii-xix ; E. Conze, *Buddhist Thought in India* (Londres, 1962), p. 59-61.

Le lien entre le *suñña* et la méditation qui est attesté dans le *Cūḷasuññatāsutta* est fréquent; v. Dīghanikāya 23.1.10 (III, p. 219), Saṃyuttanikāya IV, p. 360, Aṅguttaranikāya I, p. 299, et Vinaya Pārājika, III, p. 93 sur la *śūnyatā*, l'*ānimitta* et l'*apraṇihita* (cf. *Dhammapada* v. 92).

exact *(*yathābhūtajñāna, yaṅ dag pa ji lta ba bžin du rab tu šes pa)* consiste à savoir exactement qu'une chose additionnelle y existe. L'absence dans les *skandha, dhātu* et *āyatana* du permanent *(nitya)*, du stable *(dhruva)*, de l'éternel *(kūṭastha?)*, de ce qui est inaltérable, du soi, et du sien *(ātmātmīya)* est l'absence de telle chose dans telles choses, et ainsi il y a Vacuité de ces choses ; et l'Insubstantialité existant dans les choses sans soi constitue l'existence de la chose additionnelle *(*teṣv anyasya bhāvaḥ katamaḥ/ tesv eva nairātmyam/*, lhag ma yaṅ gaṅ žig ce na/ gaṅ de ltar bdag ni med kyi bdag med pa ni yod par stoṅ pa ñid khoṅ du chud par bya'o)*[1]. Voilà donc comment il faut comprendre la *śūnyatā*, dit en conclusion l'auteur de l'*Abhidharmasamuccaya.*

Toute une série d'échos de cette conception se trouve aussi dans les traités de l'école du Vijñānavāda, et notamment dans un passage du Tattvārthapaṭala de la *Bodhisattvabhūmi* (§ 1.4, p. 47-48) où il est question de la négation mal fondée de tout le connaissable *(sarvaṃ jñeyam)* par les gens qui se méprennent sur le sens véritable de la *śūnyatā.* « Comment la *śūnyatā* est-elle mal saisie *(durgṛhītā)?* Si un Śramaṇa ou un Brāhmaṇa n'accepte ni ce dont il y a Vide *(tad yena śūnyam)* ni ce qui est Vide *(tad yac chūnyam)*, on dit que c'est la *śūnyatā* mal saisie. Comment cela ? La *śūnyatā* sera fondée en vertu de l'inexistence de ce dont il y a Vide et en vertu de l'existence de ce qui est Vide *(yena hi śūnyam tadasabdhāvād, yac ca chūnyaṃ tadsadbhāvāc chūnyatā yujyeta);* mais si tout était entièrement inexistant, qu'est ce qui serait Vide d'une chose, et où *(sarvābhāvāc ca kutra kim kena śūnyaṃ bhaviṣyati)?*[2] Mais la *śūnyatā* d'une chose par rapport à cette [même] chose n'est pas fondée *(na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate)*, et de ce fait la *śūnyatā* a été mal saisie. — Et comment la *śūnyatā* est-elle bien saisie *(sugṛhītā)?* Quand on voit bien *(samanupaśyati)* que c'est Vide de cela puisque ça n'existe pas là *(yataś ca yad yatra na bhavati tat tena śūnyam ity)* et qu'on sait avec discrimination et exactement *(yathābhūtaṃ prajānāti)* que ce qui reste là est ici un existant *(yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihâstîti)*, on parle de la véritable et correcte entrée dans la *śūnyatā (śūnyatāvakrānti)*[3]. En effet, dans une chose réelle *(vastu)* désignée comme la Forme, etc., *(rūpādisaṃjñaka)* et telle qu'elle est présentée *(yathānirdiṣṭa)*, il n'y a aucun *dharma* consistant en l'expression nominale *(prajñaptivādātmaka, 'dogs pa'i tshig gi bdag ñid kyi chos)* « *rūpa* », etc., et la chose réelle désignée comme *rūpa*, etc., est donc Vide de ce qui existe en l'expression nominale « *rūpa* », etc. En outre,

(1) La traduction de ce passage n'est pas assurée puisque l'original sanskrit manque ; le tibétain diffère de la version sanskrite éditée par Prahlād PRADHĀN (p. 40). — V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 257a-b, et le commentaire de l'*AS* par RGYAL TSHAB RJE, f. 113a-b.

(2) Cf. *MAVBh* 1.20 cité *infra*, p. 342. Voir la critique de cette notion dans la *Prasannapadā* ad *MMK* 15.10-11 (p. 274-275) et dans le *Madhyamakāvatāra* 6.47.

(3) V. *Madhyamakāvatāra* 6.47 (p. 139), où cette déclaration est mise en rapport avec le *paratantra*, qui est la cause du *saṃkleśa* et du *vyavadāna*.

dans la chose réelle désignée comme *rūpa*, etc., quel est le Résidu *(avaśiṣṭa)*, la base de l'expression nominale *(prajñaptivādāśraya)* « *rūpa* », etc ? On connaît les deux avec discrimination tels qu'ils sont : la simple chose réelle *(vastumātra)* existante *(vidyamāna)* et la simple désignation *(prajñaptimātra)* dans la simple chose réelle[1] ; on n'impute pas ce qui n'est pas réel *(nâsadbhūtaṃ samāropayati)* et on ne nie pas ce qui est réel *(na bhūtam apavadate)* ; on n'accroît pas et on ne diminue pas *(nâdhikaṃ karoti na nyūnīkaroti)* ; on ne retranche pas et on n'ajoute pas *(nôtkṣipati na prakṣipati)* ; et on connaît avec discrimination la *tathatā* telle qu'elle est *(yathābhūtā)*, la condition de l'être propre inexprimable *(nirabhilāpyasvabhāvatā)* telle qu'elle est[2]. Voilà ce qu'on appelle la *śūnyatā* bien saisie et bien pénétrée par la connaissance discriminante transcendante exacte *(samyakprajñā)* »[3].

Lorsqu'il commente la théorie de l'*abhūtaparikalpa* et de la *śūnyatā* enseignée au premier vers du *Madhyāntavibhāga* Vasubandhu reprend la notion de la Vacuité connue de la *Bodhisattvabhūmi* et écrit (*MAVBh* 1.1) : *tatrâbhūtaparikalpo grāhyagrāhakavikalpaḥ/ dvayaṃ grāhyaṃ grāhakaṃ ca/ śūnyatā tasyâbhūtaparikalpasya grāhyagrāhakabhāvena virahitatā/ tasyām api sa vidyate ity abhūtaparikalpaḥ/ evaṃ yad yatra nâsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati, yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihâstîti yathābhūtaṃ prajānātîty aviparītaṃ śūnyatālakṣaṇam udbhāvitaṃ bhavati/* Ici l'*abhūtaparikalpa* est la conceptualisation qui différencie entre l'objectif et le subjectif, la dualité étant l'objectif et le subjectif ; la Vacuité de cet *abhūtaparikalpa* est l'exemption de l'état [de

(1) Tib. (P, 32a2) : *gzugs žes bya ba la sogs pa'i dṅos po de'i lhag ma gaṅ že na/ 'di lta ste/ gzugs žes pa la sogs par 'dogs pa'i tshig tsam po 'di yin te/ de gñi ga yaṅ 'di lta ste/ dṅos po tsam yod pa daṅ/ dṅos pa tsam du 'dogs pa tsam yod par yaṅ dag par ji lta ba bžin du rab tu šes te/*

Cf. *BBh*, p. 43-43, 53, 395.

(2) Cf. *BBh* § 1.17 (p. 266-267) : *bodhisattvaḥ sarvasmād dharmadhātor na kiṃcid utkṣipati na ca kiṃcit pratikṣipati nonīkaroti nâdhikaṃ karoti na vināśayati/ bhūtaṃ ca bhūtataḥ prajānāti/ tathaiva ca samprakāśayati/* — Le réel est donc *anabhilāpya*.

(3) *BBh* § 1.4 (p. 47-48) : *kathaṃ punar durgṛhītā bhavati śūnyatā/ yaḥ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca nêcchati yena śūnyaṃ tad api nêcchati yac chūnyam, iyam evaṃrūpā durgṛhītā śūnyatety ucyate/ tat kasya hetoḥ/ yena hi śūnyaṃ tad asadbhāvāt, yac ca śūnyaṃ tat sadbhāvāc chūnyatā yujyeta/ sarvābhāvāc ca kutra kiṃ kena śūnyaṃ bhaviṣyati na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate/ tasmād evaṃ durgṛhītā śūnyatā bhavati/ kathaṃ ca punaḥ sugṛhītā śūnyatā bhavati/ yataś ca yad yatra na bhavati tat tena śūnyam iti samanupaśyati yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihâstîti yathābhūtaṃ prajānāti/ iyam ucyate śūnyatāvakrāntir yathābhūtâviparītā/ tad yathā rūpādisaṃjñake yathā nirdiṣṭé vastuni rūpam ity evamādiprajñaptivādātmako dharmo nâsti/ atas tadrūpādisaṃjñakaṃ vastu --------- prajñaptivādātmanā śūnyam/ [de lta bas na gzugs žes bya ba la sogs pa'i dṅos po de gzugs žes bya ba la sogs par 'dogs pa'i tshig gi bdag ñid des stoṅ ṅo] kiṃ punaḥ tatra rūpādisaṃjñake vastuny avaśiṣṭaṃ yad uta tad eva rūpam ity evamādiprajñaptivādāśrayaḥ/ tac cobhayaṃ yathābhūtaṃ prajānāti/ yad uta vastumātraṃ ca vidyamānaṃ vastumātre ca prajñaptimātraṃ/ na câsadbhūtaṃ samāropayati na bhūtam apavadate nâdhikaṃ karoti na nyūnīkaroti notkṣipati na prakṣipati yathābhūtāṃ ca tathatāṃ nirabhilāpyasvabhāvatāṃ yathābhūtaṃ prajānati/ iyam ucyate sugṛhītā śūnyatā samyakprajñayā supratividdhêti/*

différenciation entre] l'objectif et le subjectif. Ce qui se trouve dans cette [Vacuité] c'est l'*abhūtaparikalpa.* Ainsi on voit exactement qu'il y a le Vide de ce qui n'est pas là, et on sait exactement et avec discrimination que ce qui reste là est existant ici ; le caractère exact de la *śūnyatā* a donc été expliqué[1].

Sthiramati a ensuite expressément écarté dans sa *Ṭīkā* l'idée selon laquelle il pourrait être question ici de la notion de la Vacuité illustrée par la parabole du *vihāra* Vide[2]. Selon lui, l'*abhūtaparikalpa* n'est pas simple inexistence *(abhāva)*, de même que la corde (qui est Vide de l'être propre du serpent qui lui est superposé par erreur étant donné qu'elle n'a pas le serpent pour être propre) n'est pas elle-même Vide d'être propre ; en fait, on voit que la dualité de l'objectif et du subjectif n'existe pas vraiment dans l'*abhūtaparikalpa*, qui est par conséquent Vide de dualité. D'autre part, l'*abhūtaparikalpa* et la *śūnyatā* Vides de dualité sont le Résidu *(avaśiṣṭa)* existant *(sad)*; et celui qui voit, sans imputation et sans négation *(anadhyāropāna-pavāda)*, qu'ils existent tous les deux ici *(tad ubhayam ihâsti)* les connaît donc avec discrimination et exactement *(yathābhūtam)*; car la non-imputation consiste à voir la non-dualité *(advayadarśana)* dans l'*abhūtaparikalpa*, et la non-négation consiste à voir l'existence *(astitvadarśana)* de l'*abhūtaparikalpa* et de la *śūnyatā*. Ainsi le véritable caractère propre de la Vacuité a été expliqué ; en effet, en vertu de l'existence d'une chose il y a ce qui est Vide (c'est-à-dire la base Vide) et en vertu de l'inexistence dans un endroit donné d'une chose il y a le Vide de cette chose. De plus, s'il y a dualité en raison de la construction imaginaire de la corne du lièvre, comment la présence de la *śūnyatā* dans l'*abhūtaparikalpa* enseignée par le *MAV* 1.1 est-elle vue comme la *śūnyatā* d'une chose par rapport à une autre ? Ça ne sera certainement pas comme la résidence monastique par rapport aux moines, mais bien plutôt comme la corde perçue sous l'aspect du serpent, comme la création magique perçue sous l'aspect de l'homme [créé par le *māyākāra*], etc., le serpent et l'homme ne se trouvant pas en réalité dans la corde et dans la *māyā*. Ainsi on dit « vide du serpent », « vide de l'homme », etc., afin d'éliminer la position notionnelle *(grāha)* de quelque chose ; et de la même façon l'*abhūtaparikalpa* apparaît aux enfantins *(bāla)* sous l'aspect de l'objectif et du subjectif *(grāhyagrāhaka)*, qui ne s'y trouve pourtant pas.

(1) V. *Legs bšad sñiṅ po*, f. 26a-b (*infra*, p. 343 n. 1) ; cf. *Grub mtha' chen mo*, ca, f. 17b, avec *mChan 'grel*, f. 9a. Sur l'*abhūtaparikalpa* voir aussi *RGVV* 1.68 (p. 49.12, 16),

(2) *MAVṬ* (p. 14-15) : *yadi śaśaviṣāṇakalpanena dvayaṃ kathaṃ tenâbhūtaparikalpasya śūnyatāsambhavo 'nyena hy anyasya śūnyatā dṛṣṭā| yathā bhikṣubhir vihāraṃ syān naitad evam| yathā rajjur māyā vā svātmany avidyamānena sarpākāre † ṇa puruṣādinā prabhāsate| tatra kasya cid grāhanivartanārthaṃ sarpapuruṣādinā † śūnyety ucyate| evam abhūtaparikalpo 'pi svātmany avidyamānena grāhyagrāhakākāreṇa prakhyāyamāno bālānāṃ tadgrāhābhiniveśatyājanārthaṃ dvayena śūnyam ity ucyate|*

Cf. *Legs bšad sñiṅ po*, f. 36b.

En somme, selon Sthiramati, la théorie de la *śūnyatā* qui admet un Résidu réel *(sat)* n'a rien à voir avec la notion de la Vacuité relative discutée dans le *LAS*.

Bien que le passage en question du *LAS* se rapporte ostensiblement à la *śūnyatā* mentionnée par le *Cūḷasuññatāsutta*, ou à quelque notion étroitement apparentée exemplifiée par la parabole du pavillon vide, la manière d'interpréter la *śūnyatā* que le *LAS* qualifie d'infime est connue de plusieurs Sūtra mahāyānistes qui sont des sources de la doctrine du *tathāgatagarbha* comme l'*Aṅgulimālīyasūtra* (f. 245b-246a) et le *Mahāparinirvāṇasūtra* (e. g. Ka, f. 127b)[1]. Il est donc probable que le *LAS* visait en même temps la doctrine de ces Sūtra qui font d'ailleurs partie du groupe d'écritures sur lequel la *RGVV* s'est appuyée dans son exposé de la théorie de la *śūnyatā* et de la Réalité absolue à laquelle on ne saurait rien retrancher ni rien ajouter.

Cependant, en même temps qu'elle rejette la conception nihiliste selon laquelle la *śūnyatā* serait la destruction d'une chose *(bhāvavināśa)*, la *RGVV* écarte aussi la notion quasi substantialiste de la *śūnyatā* qui comporte sa saisie *(upalambha)* et qui l'hypostasie donc comme une entité *(bhāva)* distincte du *rūpa*, etc., lequel est Vide (*avataraṇikā* ad 1.154-155, citée *supra*, p. 313).

La question se pose de savoir comment l'interprétation de la *śūnyatā* donnée dans le *ŚMDSS*, dans les passages de la *RGVV* qui s'y appuient, et dans les autres sources de la théorie du *tathāgatagarbha* se rapporte à l'*itaretaraśūnyatā* discutée dans le *LAS* et à la notion d'une entité absolue hypostasiée qui serait établie en réalité comme Vide de tout facteur extrinsèque et relatif *(gžan stoṅ)* sans être pour autant lui-même Vide d'être propre *(raṅ stoṅ: svabhāvaśūnya)*.

En plus des textes d'Asaṅga et de Vasubandhu qui viennent d'être étudiés et des Stotra de Nāgārjuna que l'école tibétaine des Jo naṅ pa rattache à ce qu'elle appelle le « Grand Mādhyamika » *(dbu ma chen po)*, une des principales sources de la théorie du « Vide de l'autre » *(gžan stoṅ)* est la *Bṛhaṭṭīkā (Yum gsum gnod 'joms)* attribuée à Vasubandhu, mais qui serait plutôt un ouvrage de Daṃṣṭrāsena[2]. Selon ce commentaire de la *Śatasāhasrikā*°, de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā*° et de l'*Aṣṭādaśasāhasrikā-prajñāpāramitā*, les allusions dans ces Sūtra à l'œil (etc.) Vide de l'œil (etc.) signifient que l'œil (etc.) de la *dharmatā (chos ñid kyi mig)* est Vide à la fois de l'œil relevant du *parikalpita (kun brtags kyi mig)* et de l'œil relevant du *vikalpita (rnam btags kyi mig)*, autrement dit non seulement de l'*abhidhāna (rjod byed sgra spyi)* et de l'*abhidheya (brjod bya don spyi)* mais aussi de l'apparence qu'un sujet connaissant *(grāhaka)* « saisit » ou perçoit

(1) Pour l'interprétation « orthodoxe » de ces passages voir *DzG*, f. 26a et suiv.

(2) V. *supra*, p. 61.

un objet *(grāhya)*[1]. Pourtant, même dans ce traité, la *dharmatā* n'est pas hypostasiée et posée comme une entité établie en réalité ; car, comme le fait remarquer Tsoṅ kha pa dans son *Legs bšad gser phreṅ*, il y est précisé que le *paramārtha* et la *śūnyatā* sont Vides d'être propre (*raṅ gi ṅo bos stoṅ pa*, I, f. 260a4), ce qui exclut naturellement la notion substantialiste d'un Absolu incomposé *(asaṃskṛta)* Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* — le *saṃskṛta* — et établi en vérité *(bden grub)*[2]. Tsoṅ kha pa conclut donc qu'on ne peut pas identifier la théorie en question de la *Bṛhaṭṭīkā* et des traités apparentés avec l'*itaretaraśūnyatā* et le *gžan stoṅ* (f. 260b3)[3].

La théorie de la *Bṛhaṭṭīkā* a néanmoins été considérée par des autorités tibétaines comme un précurseur de la doctrine du *gžan stoṅ* soutenue par l'école des Jo naṅ pa puisque cette dernière pose le *parinispanna* absolu (: *dharmatā)* comme la base Vide *(stoṅ gži)* des *dharma* hétérogènes et relatifs[4]. Du reste, c'est cette conception

(1) Le *vikalpita* correspond au *paratantra* (cf. *MAVBh* 3.16 : *vikalpitaṃ rūpaṃ yo rūpasya paratantraḥ svabhāvaḥ*). — Sur *parikalpa* et *vikalpa* voir L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 516 ; Th. STCHERBATSKY, *Madhyāntavibhaṅga* (Leningrad-Moscou, 1936), p. 011, n. 1 ; H. V. GUENTHER, *Jewel Ornament of Liberation* (Londres, 1959), p. 12.

V. *Legs bšad sñiṅ po*, f. 35b6 et suiv. : *yum gsum gnod 'joms las/ de la mig ces bya ba ni chos ñid kyi mig go/ /mig gis žes bya ba ni kun brtags pa daṅ rnam par btags pa'i mig gis so/ /stoṅ žes bya ba ni bral žes bya ba'i tha tshig go/ /de bžin du rna ba rna bas stoṅ žes bya ba la sogs pa la yaṅ sbyar bar bya'o//* ; f. 37a : *rtog pa la rjod byed sgra spyi daṅ brjod bya don spyi snaṅ ba ni kun brtags kyi mig daṅ/ gzuṅ ba gzugs kyi skye mched la de 'dzin pa'i bdag ñid kyi mig tu snaṅ ba ni rnam btags kyi mig daṅ/ sgra don gyi spyir gyur pa'i brjod par bya byed daṅ bral bas brjod du med ciṅ/ mig gi gzuṅ 'dzin du so sor snaṅ bar gyur pa daṅ bral te mñam gžag so sor raṅ rig gis rig pa'i yoṅs grub ni chos ñid kyi mig tu 'dod pas/ mig gi chos ñid de 'phags pa'i mñam gžag gis rig pa'i don brjod bya rjod byed daṅ gzuṅ 'dzin du snaṅ ba'i gñis snaṅ daṅ bral ba la ṅo bo ñid gžan gñis kyis mñam gžag gi yul de stoṅ žes bya ste gñis snaṅ sṅa ma ni kun brtags daṅ phyi ma ni rnam btags yin pa'i phyir ro//* Cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 259a ; 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. 4a ; ca, f. 17b ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan*, f. 26b, 34b, 51a-52a.

Cette notion de l'œil, etc., Vide remonte à la Maitreyaparipṛcchā du Prajñāpāramitā-Sūtra. Cf. *Ña ṭīk*, I, f. 241a (*supra*, p. 147-148).

(2) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 260a : *don dam pa stoṅ pa ñid kyi skabs su yaṅ/ mya ṅan 'das pa yaṅ mya ṅan las 'das pas stoṅ žes bya ba ni don dam pa'i mya ṅan las 'das pa ni kun btags pa'i mya ṅan las 'das pa'i ṅo bo ñid kyis stoṅ ṅo/ /mya ṅan las 'das pa ther zug tu gnas pa žes mi bya ba'am že na/ ñan thos kyi theg pa pa rtog pa daṅ bcas pa kha cig gis tshul ni de lta yin gyi don dam par ni mya ṅan las 'das pa žes bya ba'i chos gaṅ yaṅ med do/ /žes pa la sogs pas skabs du mar don dam daṅ stoṅ ñid raṅ gi ṅo bos stoṅ par du ma žig gsuṅs pa daṅ/ don dam daṅ stoṅ ñid ṅo bos mi stoṅ par gšis la ther zug gi rtag par 'dod pa gñis ka la mtshuṅs/...*

(3) TSOṄ KHA PA fait remarquer en outre que le Sūtra sur lequel la *Bṛhaṭṭīkā* se fonde traite le *rnam btags* comme le *stoṅ gži* et le *kun brtags* comme le *dgag bya (Legs bšad sñiṅ po*, f. 37b4-5 : *gzugs nas rnam mkhyen gyi bar re re la gsum gsum gyi rnam gžag byas nas stoṅ gži rnam btags dgag bya kun brtags kyi stoṅ pa chos ñid yoṅs grub tu bšad pas rnam btags kyi mig kun brtags kyi mig gis stoṅ pa ni chos ñid du bšad dgos pa'i phyir).*

(4) Dans son *Legs bšad sñiṅ po* (f. 35b6 et suiv.) TSOṄ KHA PA semble avoir rapproché, au moins implicitement, la doctrine de la *Bṛhaṭṭīkā* du *gžan stoṅ* (Sur sa connexion avec le Sāṃkhya voir 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 8b1) ; et dans son *Legs bšad gser phreṅ* il suggère un rapprochement entre la doctrine de la *Bṛhaṭṭīkā* et celle de *ŚĀNTYĀKARA (*Ži BA 'BYUṄ GNAS*, I, f. 17b cité *supra*, p. 61 n. 2). De toute façon, le rapprochement entre les doctrines de la *Bṛhaṭṭīkā* et des Jo naṅ pa semble être pleinement

d'un Absolu établi en réalité et exempt d'impermanence, d'instabilité, etc., qui commande l'interprétation que les Jo naṅ pa ont préconisée de la théorie canonique du *tathāgatagarbha* permanent *(nitya)*, stable *(dhruva)* et éternel *(śāśvata)*[1].

Comme exemple d'une interprétation de la doctrine de la *śūnyatā* exposée dans le *RGV* et la *RGVV* qui se conforme au *raṅ stoṅ (svabhāvaśūnyatā)* du Mādhyamika à l'opposé du *gžan stoṅ* citons l'explication que rGyal tshab rje donne du *RGV* 1.154-155[2]. Il n'est pas nécessaire, dit-il, d'établir pour la première fois [dans le *dhātu*] quelque chose de nouveau *(apūrva)* qui serait Vide de l'établissement par nature des *kleśa;* car dès le début un support objectif *(ālambana)* existe sans être Vide de la Vacuité des *kleśa* [supposés] établis par nature, et il rend possible la naissance des *buddhadharma* suprêmes — les qualités *(guṇa)* que sont les Forces *(bala)*, etc. — qui ont pour caractère d'être inséparables *(avinirbhāga)*. De la sorte il a été enseigné que l'*ālambana* de la *prajñā* comprenant directement le *nairātmya* existe dès le début, cet *ālambana* étant la cause *(hetu)* de la naissance des *buddhadharma*, tels les *bala*. Par là on a enseigné le *saṃvṛtisatya* et le *paramārthasatya* constituant le support *(gži)*, la *prajñā* qui comprend directement le *nairātmya* en tant que Chemin *(mārga)*, et la capacité d'obtenir la *samyaksambodhi* qui est le Fruit *(phala)*. Mais si l'on soutient[3] qu'on a au contraire enseigné non seulement une *svabhāvaśūnyatā* qui relève de la *saṃvṛti* et consiste à ce que le vase est Vide du vase, mais aussi un Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* de Sens absolu qui est établi en vérité et constitue le *paramārtha-satya*, on aboutit, par delà sa thèse, simultanément à l'imputation *(samāropa*, puisque on pose le *gžan stoṅ)* et à la négation (*apavāda*, puisqu'on interprète la *svabhāvaśūnyatā* dans un sens nihiliste). ... Dans le *tathāgatadhātu* qui est absolument pur par nature *(prakṛtipariśuddha)* le substantialisme double ayant pour cause d'une part le *pudgala* souillé *(saṃkliṣṭa)* qui existerait d'abord et serait à annuler, et de l'autre la saisie des *dharma* comme des choses substantielles n'existe pas comme *ālambana;* car l'exemption *(rahitatā: śūnyatā)* de l'établissement par nature des impuretés adventices *(āgantukamala)* constitue la nature de ce *dhātu*. En consé-

justifié vu ce que dit TĀRANĀTHA (*gŽan stoṅ sñiṅ po*, f. 6b). — 'JAM DBYAṄS BŽAD PA compare les doctrines des Jo naṅ pa à celles du Sāṃkhya dans son *Grub mtha' chen mo* (ṅa, f. 4a6, et ca, f. 17a-b) ; mais ṄAG DBAṄ DPAL LDAN a mis un point d'interrogation après ce rapprochement (v. son *mChan 'grel* au *Grub mtha' chen mo*, section du dṄos smra, f. 60a) en renvoyant au *Legs bšad sñiṅ po* (f. 37a-b). L'objection formulée par ṄAG DBAṄ DPAL LDAN contre l'opinion de 'JAM DBYAṄS BŽAD PA au sujet de la relation du Sāṃkhya avec la théorie du *gžan stoṅ* préconisée par les Jo naṅ pa aussi bien que par la *Bṛhaṭṭīkā* revêt un certain intérêt pour l'histoire de ces doctrines ; mais le rapprochement suggéré par 'Jam dbyaṅs bžad pa n'en est pas moins remarquable.

(1) V. *DzG*, Introduction, et f. 26a et suiv. Cf. *JAOS* 83 (1963), p. 73 et suiv.

(2) *RGV Dar ṭīk*, f. 161a-162a.

(3) C'est la théorie des Jo naṅ pa.

quence, si l'on a ainsi enseigné que le Vide d'établissement par nature *(raṅ bžin gyis grub pas stoṅ pa: prakṛti)*, par caractère propre *(raṅ gi mtshan ñid kyis grub pas stoṅ pa: svalakṣaṇa)* et par être propre *(raṅ gi ṅo bo ñid kyis grub pas stoṅ pa: svabhāva)* est le *paramārthasatya*, il faut savoir que l'institution des deux vérités en question correspond à la doctrine du Maître Nāgārjuna. D'autre part, dans ce *dhātu*, rien n'est à établir pour la première fois comme l'Insubstantialité *(nairātmya)* double, l'*ālambana* de la *prajñā* comprenant directement le *nairātmya* qui est la cause *(hetu)* de la purification *(vyavadāna)*, comme s'il s'agissait de quelque chose de nouveau *(apūrva)*; en fait, la *dharmatā* des *dharma* purs qu'aucun contre-carrant ne séparera [de cette *dharmatā*], laquelle est la Vacuité de nature *(raṅ bžin gyis stoṅ pa ñid)*, est la nature de ce *dhātu*. ... Ainsi donc, on voit parfaitement par la *prajñā* comprenant directement le *nairātmya* qu'il y a le Vide de la chose [supposée] établie par nature qui n'existe pas dans telle base ; et on sait exactement que le Vide de nature qui reste là est toujours là[1].

Les interprétations de tendance ontologique et quasi substantialiste qui supposent une entité réelle Vide d'autre chose ont sans doute été favorisées par certains termes employés dans les écritures canoniques elles-mêmes pour expliquer la *śūnyatā*, le terme de *śūnyatāśūnyatā* *(stoṅ pa ñid stoṅ pa ñid)* étant surtout important sous ce rapport[2].

(1) En réalité *de la rtag par yod pa* « est toujours là » correspond à *sad ihâsti;* v. *supra*, p. 314 n. 5.

Voici le texte tibétain du passage résumé ci-dessus (*RGV Dar ṭīk,* f. 161a-162a) : *ñon moṅs raṅ bžin gyis grub pas stoṅ pa sṅar med gsar du bžag par bya ba ci yaṅ med de/ rnam par dbyer med pa'i mtshan ñid can bla na med pa'i saṅs rgyas kyi chos stobs sogs kyi yon tan skye ruṅ gi dmigs pa ñon moṅs raṅ bžin gyis grub pas stoṅ pa ñid kyis stoṅ pa min par daṅ po nas yod pa'i phyir/ 'dis saṅs rgyas kyi chos stobs sogs skye ba'i rgyu bdag med mṅon sum du rtogs pa'i šes rab kyi dmigs pa don dam pa'i bden pa daṅ po nas yod par bstan to/ /de dag gis ni gži kun rdzob daṅ don dam pa'i bden pa gñis daṅ/ lam bdag med mṅon sum du rtogs pa'i šes rab daṅ/ 'bras bu yaṅ dag par rdzogs pa'i saṅs rgyas thob nus pa sogs bstan pa yin gyi/ bum pa bum pas stoṅ pa la sogs pa'i kun rdzob raṅ stoṅ daṅ/ don dam pa'i bden pa bden par grub pa'i don dam gžan stoṅ bstan par 'dod pa ni/ bžed pa las phyi rol tu gyur pa sgro 'dogs daṅ skur 'debs kyi mthar thug par šes par bya'o// ... gaṅ gi phyir raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa de bžin gšegs pa'i khams 'di la sṅar yod gsar du bsal bar bya ba kun nas ñon moṅs pa gaṅ zag daṅ chos kyi bdag tu 'dzin pa'i rgyu mtshan te dmigs pa bdag gñis 'ga' yaṅ med de/ glo bur ba'i dri ma raṅ bžin gyis grub pa daṅ bral ba ni khams 'di'i raṅ bžin yin pa'i phyir/ /'dis raṅ bžin gyis grub pas stoṅ pa daṅ/ raṅ gi mtshan ñid kyis grub pas stoṅ pa daṅ/ raṅ gi ṅo bo ñid kyis stoṅ pa don dam pa'i bden par bstan pa na/ bden pa gñis kyi rnam gžag mgon po klu sgrub kyi bžed pa daṅ don gcig tu bstan par šes par bya'o/ /khams 'di la rnam par byaṅ ba'i rgyu mtshan bdag med mṅon sum du rtogs pa'i šes rab kyi dmigs pa bdag med gñis sṅar med gsar du bžag par bya ba cuṅ zad kyaṅ yod pa ma yin te/ gñen po sogs su gaṅ gis kyaṅ rnam par dbye ba med pa'i chos dag pa'i chos ñid raṅ bžin gyis stoṅ pa ñid ni khams 'di'i raṅ bžin yin pa'i phyir ro// ... de ltar na raṅ bžin gyis grub pa'i chos gaṅ žig gži gaṅ na med pa de ni des stoṅ ṅo žes bdag med mṅon sum du rtogs pa'i šes rab kyis yaṅ dag par rjes su mthoṅ la/ gaṅ žig de la lhag mar gyur pa raṅ bžin gyis stoṅ pa de ni de la rtag par yod do žes/ rjes kyi skabs su yaṅ dag pa ji lta ba bžin du šes so// žes so//*

(2) V. *RVG Ṭīk blo,* f. 27b et suiv.

Mais la majorité des autorités, et notamment les docteurs qui ont combattu les thèses des Jo naṅ pa, se sont efforcés de démontrer, en s'appuyant sur l'interprétation classique de la *śūnyatāśūnyatā*, que la notion d'une *śūnyatā* quasi substantielle et Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* est justement exclue par la prédication portant sur cette forme particulière de la Vacuité.

Dans les listes de la littérature de la Prajñāpāramitā où sont énumérées les seize (ou éventuellement les dix-huit ou les vingt) formes de la Vacuité d'être propre, lesquelles sont mises en corrélation avec les étapes successives du progrès spirituel et « projettent » *('phen pa)* les formes correspondantes des Gnoses *(jñāna)*[1], la *śūnyatāśūnyatā* figure comme la quatrième forme[2]. A son sujet la *Śatasāhasrikā prajñāpāramitā* (p. 1408) et la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (version publiée par N. Dutt, p. 196) disent : *tatra katamā śūnyatāśūnyatā| yā sarvadharmāṇāṃ śūnyatā tayā śūnyatayā śūnyâkūṭasthāvināśitaṃ upādāya| tat kasya hetoḥ| prakṛtir eṣām eṣā| iyam ucyate śūnyatāśūnyatā|* « Qu'est-ce que la *śūnyatāśūnyatā?* C'est la Vacuité de tous les *dharma* Vide de cette Vacuité par rapport au fait d'être non immuable et indestructible. — Pourquoi ? — Telle est sa nature, et c'est ce qu'on nomme la Vacuité de Vacuité[3]. Dans l'*AAĀ* Haribhadra donne l'explication suivante (ad *AA* 1.49) : *sarvadharmaśūnyatayâdhyātmādiśūnyatālambanajñānasvabhāvāyāḥ śūnyatāyā api śūnyatvena śūnyatāśūnyatā| sarvadharmaśūnyatājñānamātre sarvadharmaśūnyatā| tena ca śūnyatāśūnyatā tasya grāhakavikalpaprahāṇāt| iyaṃ prayogamārge|* « Il y a Vacuité de Vacuité en raison du fait que la Vacuité ayant pour être propre la connaissance qui objective la Vacuité intérieure, etc. [c'est-à-dire les premières formes de la *śūnyatā*], est [elle aussi] Vide en vertu de la Vacuité de tous les *dharma*[4]. Il y a Vacuité de tous les *dharma* dans la seule connaissance de la Vacuité de tous les *dharma;* en conséquence la Vacuité procède de l'élimination de la conceptualisation différenciatrice qui la saisit. Elle se situe sur le *prayogamārga* »[5]. Si l'on prend pour base le texte sanskrit publié indépendamment par Tucci et par Obermiller et confirmé par la traduction tibétaine, la fin du passage précédent est à traduire comme suit : « De ce fait la Vacuité est Vide puisqu'il y a élimination de la conceptualisation différenciatrice qui la saisit » *(tena ca śūnyatā śūnyā tasya grāhakavikalpaprahāṇāt = des kyaṅ*

(1) Cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 258a1.

(2) Cependant, dans la version tibétaine du *LAS* (cité dans *DzG*, f. 28b3) la *śūnyatāśūnyatā* correspond, exceptionnellement, à l'*itaretaraśūnyatā*.

(3) Cf. E. Obermiller, A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā, *IHQ* 9 (1933), p. 170 et suiv. ; The Term Śūnyatā and its Different Interpretations, *JGIS* 1 (1934), p. 105 et suiv. ; *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 128-129 ; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism* (Londres, 1955), p. 353.

(4) *Chos thams cad stoṅ pa ñid kyis naṅ stoṅ pa ñid la dmigs pa'i šes pa'i raṅ bžin gyi stoṅ pa ñid kyaṅ stoṅ pa ñid yin pa'i phyir stoṅ pa ñid stoṅ pa ñid do* (P, cha, f. 69b).

(5) *AAĀ* 1.49 (p. 95) Cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 255b-256a.

stoṅ pa ñid stoṅ pa yin te der 'dzin pa'i rnam par rtog pa spoṅ ba'i phyir ro)[1].

De son côté Sthiramati définit la *śūnyatāśūnyatā* comme la Vacuité de la relation entre l'objectif et le subjectif (*tasya grāhya-grāhakabhāvena śūnyatā śūnyatāśūnyatā*, *Madhyāntavibhāgaṭīkā* 1.17)

Les commentateurs nous mettent en garde contre toute confusion entre l'*itaretaraśūnyatā* discutée dans le *Laṅkāvatārasūtra* et l'une ou l'autre des formes classiques de la Vacuité reconnues par la littérature de la Prajñāpāramitā. Et dans la *Svavṛtti* de son *Madhyamakāvatāra* (6.181-182, sur l'*adhyātmaśūnyatā*) Candrakīrti insiste en outre sur la distinction qu'il convient de faire entre la Vacuité de nature *(raṅ bžin stoṅ pa ñid)* consistant à ce que l'œil, par exemple, est Vide de lui-même, et la Vacuité relative *(itaretaraśūnyatā)* consistant à ce que l'œil est Vide de la relation entre l'objectif et le subjectif du fait d'être affranchi de l'activité intérieure de l'œil (le *cakṣurindriya* et le *cakṣurvijñāna)*[2].

Une autre source de la théorie de tendance quasi substantialiste du Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* a pu être la *parabhāvaśūnyatā (gžan gyi ṅo bo stoṅ pa ñid)*. En effet, bien que cette forme figure comme la dernière dans les listes élargies comptant vingt formes de la Vacuité, elle risque d'être méconnue et de se prêter à une interprétation substantialiste pour peu qu'on prenne son nom au pied de la lettre comme la désignation d'une Vacuité qui serait Vide d'autres entités sans être pour autant Vide d'être propre. D'ailleurs, une pareille interprétation aurait pu être étayée par le fait que, dans la *Śatasāhasrikā* (p. 1412) et la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (version publiée par N. Dutt, p. 198), la *parabhāvaśūnyatā* est expliquée par la formule *yotpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaivaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā dharmasthititā*, etc[3]. Or cette formule, qui dans le *Daśabhūmikasūtra*, le *Laṅkāvatārasūtra* et ailleurs est aussi associée avec la notion de l'état fixé des *dharma* (*dharmasthititā*, *dharmaniyāmatā*, etc.), sert dans le *Tathāgatagarbhasūtra* à justifier la présence du *tathāgatagarbha* chez tous les êtres animés[4]. En outre, dans la description de la

(1) Cf. E. Obermiller, *Analysis*, p. 129.

(2) Voir la *Svavṛtti* du *Madhyamakāvatāra* 6.182, où Candrakīrti parle de l'*itaretaraśūnyatā* en relation avec la *première* forme de la Vacuité, l'*adhyātmaśūnyatā* (p. 308-309) : *de la mig la sogs pa rnams mig la sogs pa rnams ñid kyis stoṅ pa ñid du smras pas ni raṅ: bžin stoṅ pa ñid yoṅs su gsal bar byas pa yin gyi/ mig ni naṅ gi byed pa daṅ bral ba'i phyir stoṅ žiṅ bzuṅ ba daṅ 'dzin pa'i bdag ñid kyis stoṅ ṅo žes gcig la gcig med pa'i stoṅ pa ñid ni ma yin no//* Cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 262b2.

D'après la *Madhyamakāvatāraṭīkā* de Jayānanda (ad 6.182, cité dans *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 261a-b ; cf. 260b2), l'*itaretaraśūnyatā* (selon laquelle une chose n'existe pas dans une autre — par exemple, le *grāhyagrāhaka* dans l'œil) n'est pas identique à la doctrine de la *śūnyatā* soutenue par le Vijñānavāda. — Cf. E. Obermiller, *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 129 n. 1.

(3) C'est le cas aussi dans *AAĀ* 1.48 (p. 96) ; cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 265a.

(4) *TGS*, f. 7a-b (cf. *DzG*, f. 3a, avec l'Introduction à notre traduction,) et *RGVV* 1.149-152 (*supra*, p. 279). Sur la formule voir aussi *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* 13, p. 273-274 (cf. p. 307) ; *Daśabhūmikasūtra* 8G (= p. 136) ; *LAS* 3, p. 143.11 (cf. 5,

parabhāvaśūnyatā donnée par la *Pañcaviṃśatisāhasrikā*, les mots *dharmāṇāṃ dharmatā, dharmadhātu, tathatā, ananyathatā, bhūtakoṭiḥ ... na sā pareṇa kṛtā (de bžin gšegs pa rnams byuṅ yaṅ ruṅ ma byuṅ yaṅ ruṅ ste chos rnams kyi chos ñid chos kyi dbyiṅs daṅ de bžin ñid daṅ gžan ma yin pa de bžin ñid daṅ yaṅ dag pa'i mtha' gaṅ yin pa 'di ni gnas pa ñid de gžan gyis ma byas so)* se rapportent à la base Vide *(stoṅ gži)*[1]; et dans ces conditions on pourrait songer à interpréter cette forme de la *śūnyatā* comme un *gžan stoṅ* substantialiste. Pourtant, comme il est précisé dans le même endroit qu'il y a Vide par rapport à l'état d'indestructibilité aussi bien qu'à l'état de mutabilité *(akūṭasthāvināśitam upādāya)*, il ne saurait guère être question d'une entité établie en soi. Et étant donné que ces formes différentes de la *śūnyatā* ont été acceptées non seulement par des avocats de la théorie substantialiste comme les Jo naṅ pa, mais aussi par les autorités des autres écoles, y compris le grand maître des Prāsaṅgika-Mādhyamika, Candrakīrti, et qu'elles sont expliquées par ces autorités d'une façon parfaitement orthodoxe, il serait difficile de tenir l'une ou l'autre d'entre elles pour hétérodoxe ou de fonder sur elles des théories de nature substantialiste[2].

Une version parallèle de la stance 1.154 du *RGV* est citée par Sthiramati dans sa *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (1.7) à propos d'un passage où il est question de l'Égalité de la non-preception et de la perception *(samatā nopalambhopalambhayoḥ)* vu que la véritable perception de la réalité n'est pas autre que sa non-perception. En effet, explique Sthiramati, l'être propre de la perception n'est pas retranché *(nâpanīyate)* à la non-perception et l'être propre de la non-perception n'y est pas surajouté *(na prakṣipyate)*, car il y a égalité des deux en raison de l'absence de conceptualisation différenciatrice *(samatetad ubhayaṃ nirvikalpatayā)*. En conséquence, il y a égalité intérieure *(pratyātma-*

p. 218, et 7, p. 241.14) ; CANDRAKĪRTI, *Prasannapadā*, p. 40.1 ; PRAJÑĀKARAMATI, *Pañjikā* ad *BCA* 9.150 (cf. *Śikṣāsamuccaya*, p. 236.16).

La formule se rapportait d'abord au principe de l'impermanence (v. Aṅguttaranikāya I, p. 286) et au *pratītyasamutpāda* (v. Saṃyuttanikāya II, p. 25 ; cf. Dīghanikāya I, p. 190, et Saṃyuttanikāya II, p. 60, 119-128 [surtout p. 124] ; *Śālistambasūtra*, p. 47 [de l'éd. d'Aiyasvami Sastri], cité par YAŚOMITRA, *AKV* 3, p. 48).

Cf. L. de LA VALLÉE POUSSIN, Réflexions sur le Madhyamaka, *MCB* 2 (1933), p. 40 ; E. LAMOTTE, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, p. 157 note, et *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 38. — Une interprétation très curieuse de la formule se trouve dans le *Sarvadarśanasaṃgraha* (p. 41 de l'éd. d'Abhyankar) et dans le *Vedāntakalpataru* sur la *Bhāmatī* ad *Brahmasūtrabhāṣya* 2.2.19 ; selon cette interprétation il convient d'ajouter le mot *mate* après *tathāgatānām*, la formule voulant donc dire « Dans la doctrine des Tathāgata... ». Cf. Th. STCHERBATSKY, *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 123 n. 4.

(1) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 265a4.

(2) Sur l'interprétation de cette *parabhāvaśūnyatā* v. *Madhyamakāvatāra* 6.222-223, et *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 265a-266a.

Nous avons vu que la cinquième forme de la Vacuité, la *prakṛtiśūnyatā*, est associée au *gotra* dans les commentaires du *MĀV* (1.19ab ; v. *supra*, p. 98).

samatā) de la non-perception et de la perception sans aucun lien avec l'imputation et la négation *(samāropāpavādanirapekṣeṇa)*.

La même notion est discutée par Vasubandhu à propos du vers 5.22 du *Madhyāntavibhāga*, où il est question non pas de l'aspect épistémologique du problème, comme dans le passage qui vient d'être mentionné, mais de la sotériologie. A cet endroit Vasubandhu écrit : « Question : Si les *dharma* sont lumineux par nature comment se fait-il qu'il y ait d'abord souillure *(saṃkleśa)* et ensuite purification *(vyavadāna)?* — On saura que la souillure et la purification sont comme l'*ākāśa*, et il est dit par exemple que l'*ākāśa* pur par nature est souillé et purifié. — [Question :] Si des *buddha* innombrables naissent et que des êtres animés innombrables éliminent la souillure, pourquoi le *saṃsāra* ne sera-t-il pas alors interrompu et le *nirvāṇa* ne s'accroîtra-t-il pas ? — L'objection est écartée par le fait qu'il n'y a ni diminution ni excédent, le *sattvadhātu* et les éléments constitutifs de la purification étant incommensurables (*tasyâhīnāviśiṣṭatayā parihāraḥ| aprameyatvāt sattvadhātor vyavadānapakṣasya ca| ;* p. 69).

De plus, dans le *Bhāṣya* de Vasubandhu et dans la *Ṭīkā* de Sthiramati sur le même vers (5.22) du *Madhyāntavibhāga*, la conception de la non-diminution et du non-accroissement figure, sous une forme légèrement différente, comme le dernier des dix *vajrapada* dont il est question dans cette section du traité : l'*ahīnatāviśiṣṭatā*. Sthiramati explique que, selon certains, la limite *(paryanta)* de la souillure et de la purification est le *nirvāṇa* puisque, dans ce dernier, il n'y a ni infériorité ni excédent (*ahīnānadhikatva*, p. 232.9 ; cf. p. 227.3 et p. 232.12 et 18) ; mais suivant d'autres autorités, la limite de la souillure est ce qui est associé à la non-infériorité *(ahīnatāyukta)* puisque le *saṃsāra* ne diminue pas grâce à son caractère incommensurable *(aprameyatā)*, et la limite de la purification est ce qui est associé à l'absence d'excédent *(aviśiṣṭatāyukta)* puisque le *nirvāṇa* ne s'accroît pas grâce à son caractère incommensurable (p. 232). Remarquons que, dans ce passage, la notion du Résidu *(avaśiṣṭa)* a été remplacée par la notion de ce qui n'est pas en sus *(aviśiṣṭatā = khyad par du 'phags pa med pa ñid)* ou par celle de l'absence d'excédent *(anadhikatva)*[1].

Bien que le *MSA* ne renferme aucune version de notre stance, la notion qu'elle exprime ne lui est pas inconnue. Ainsi, à propos d'un vers où il est question du *dhātu* de *buddha*, le *Bhāṣya* explique que le *dharmadhātu* n'est jamais saturé puisqu'il fait de la place *(avakāśadāna)* pour tout, et qu'il ne s'accroît jamais puisqu'il n'y a pas d'excédent *(samudrodāharaṇena dharmadhātor atṛptiṃ câvakāśadānād avṛddhiṃ cânadhikatvāt)* (9.55) :

yathā toyais tṛptiṃ vrajati na mahāsāgara iva
na vṛddhiṃ vā yāti pratataviṣadāmbupraviśanaiḥ|

(1) Cf. *infra*, p. 426-427.

tathā bauddho dhātuḥ satatasamitaiḥ śuddhiviśanair
na tṛptiṃ vṛddhiṃ vā vrajati paramāścaryam iha tat//

« De même que le grand océan n'est pas saturé d'eau et qu'il n'a pas de crue par les eaux étendues et abondantes qui y entrent, ainsi l'Élément de *buddha (saṅs rgyas khams)* n'est ni saturé ni accru par l'addition de la pureté qui s'y joint sans cesse. Voici une grande merveille ! »

La même idée se retrouve dans un autre vers du *MSA* décrivant la nature du *gotra* (11.43) :

samatāgamanaṃ tasminn āryagotraṃ hi nirmalam/
samaṃ viśiṣṭam anyūnānadhikaṃ lakṣaṇā matā//

« Dans cet [*anāsravadhātu* qu'est l'*āryagotra*] on arrive à l'égalité [avec les *ārya*], car le *gotra* des Saints est immaculé, égal, spécial, sans manque et sans excédent ; telle est la caractérisation ».[1]

Ainsi ces deux vers du *MSA* attestent la notion de l'absence de diminution et d'accroissement tantôt dans le *bauddha-dhātu* et tantôt dans le *gotra*, tandis que dans la stance parallèle du *RGV* il est question du *dhātu* associé par la *RGVV* au *tathāgatagarbha*. Le fait que le *Bhāṣya* interprète le *bauddha-dhātu* de *MSA* 9.55 comme le *dharmadhātu* est aussi à noter.

La conception de la Réalité absolue à laquelle rien ne saurait être retranché ni surajouté n'est pas le bien exclusif des traités du Vijñānavāda, et des versions de la stance 1.154 du *RGV* sont attestées également dans des ouvrages qui ne semblent avoir aucune connexion étroite avec cette école.

Dans son *Saundaranandakāvya* Aśvaghoṣa décrit l'aperception de la véritable nature d'une chose en les termes suivants (13..44) :

nâpaneyaṃ tataḥ kiṃcit prakṣepyaṃ nâpi kiṃcana/
draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ yādṛśaṃ ca yathā ca yat//

« On n'enlève rien et on n'ajoute rien à ce qui est réel, tel, ainsi qu'il est et qui doit être vu tel qu'il est réellement ». En d'autres termes, à l'objet de la perception il ne faut rien surimposer qui soit étranger à la perception directe de la chose[2]. Il est probable, comme l'a supposé E. H. Johnston[3], que c'est là l'attestation la plus ancienne de notre stance, qui a ensuite été reprise, dans des contextes différents et sous des formes plus ou moins remaniées, par d'autres auteurs[4].

(1) Cf. *supra*, p. 84.

(2) Cf. par exemple *Pramāṇavārttika* 2.207-208 (*infra*, p. 435).

(3) E. H Johnston, *Buddhacarita*, II (Calcutta, 1936), p. xxix. Cf. *Buddhacarita* 23.43. — V. L. de La Vallée Poussin, *MCB* 1 (1931-32), p. 394-395.

(4) Il se peut que cette notion de l'immutabilité de la Réalité s'appuie, pour une part au moins, sur le principe selon lequel il ne faut rien enlever à la Parole du Buddha étant donné que les Tathāgata ne prononcent aucune syllable dénuée de sens. (Il est pourtant loisible d'y ajouter certaines expressions complémentaires — *sambandhavacanamattam* — telle que *tena samayena*, etc) V. *Sumaṅgalavilāsinī*, Introduction § 30 (p. 12) : *kiṃ pan'*

Ainsi dans l'*AA* la stance figure avec la modification suivante (5.21) :

nâpaneyam ataḥ kiṃcit prakṣeptavyaṃ na kiṃcana/
draṣṭavyaṃ bhūtato bhūtaṃ bhūtadarśī vimucyate//

Cette version ne diffère de celle du *RGV* que par le fait qu'elle porte *prakṣeptavyam* au lieu d'*upaneyam*, le sens restant le même[1]. — Dans son *AAĀ* Haribhadra en donne l'explication suivante. Comme il est acquis que la délivrance ne se produit pas à cause de l'attachement à une entité *(bhāvābhiniveśa)*, on n'opère ni le retranchement *(apanayana)* ni l'addition *(prakṣepaṇa)* d'un *dharma* sous la forme de la négation *(apavāda)* ou de l'imputation *(samāropa)*; ce qui se produit en dépendance et revêt telle forme dans la relativité est à représenter sous la forme de l'absence d'être propre, etc., de la Forme, etc. *(pratītyasamutpannaṃ saṃvṛtyā tathyarūpaṃ rūpādiniḥsvabhāvādirūpato nirūpaṇīyam)*. Ainsi, celui qui voit la réalité est délivré en vertu de la cessation de l'erreur *(viparyāsanivṛttyā tattvadarśī vimucyate)*, comme dans l'exemple de l'éléphant magique *(māyāgaja)* qui remporte la victoire sur un autre éléphant magique[2]. Dans son commentaire Haribhadra a donc fait ressortir à la fois la valeur sotériologique et l'aspect épistémologique de la notion. Dans le *RGV* et aussi dans le *MSA*, ce sont les valeurs sotériologique et gnoséologique qui prédominent; et les commentaires du *MAV* 5.22 insistent surtout sur l'aspect sotériologique[3].

En somme, dans le contexte des vers 5.19-21 de l'*AA*, la stance enseigne que la délivrance n'est pas une chose produite et qu'elle est immuable ; car on ne saurait imaginer la destruction ou la non-production de *dharma* qui n'existent en fait que grâce à la conceptualisation différenciatrice (*vikalpajāta*, *AA* 5.19). Il faut d'ailleurs s'étonner du fait qu'on ait songé à attribuer au Maître l'idée de l'être *(sattā)* des *dharma* et celle de la destruction des obstacles au connaissable (*jñeye vâvaraṇakṣayaḥ*, 5.20) ! Les conditions désignées sous les

ettha paṭhamapārājike kiñci apanetabbaṃ vā pakkhipitabbaṃ vā āsi n' āsīti? buddhassa bhagavato bhāsite apanetabbaṃ nāma n' atthi; na hi tathāgatā ekavyañjanaṃ pi niratthakaṃ vadanti. (Cf. *Śikṣāsamuccaya* 4, p. 95-96, où il est question du rejet — *pratikṣepa* — du *dharma*, et non pas de son amplification — *prakṣepa*.)

Quoi qu'il en soit des origines de cette notion, il demeure qu'Aśvaghoṣa semble bien être le premier docteur bouddhiste à l'avoir utilisé pour « définir » la Réalité en des termes métaphysiques et quasi ontologiques.

(1) Cette version du vers semble être connue de Sthiramati, *MAVṬ* 1.7 (*supra*, p. 34, 331).

(2) De même que le médecin enlève de l'œil du malade une taie qui rend sa vue défectueuse, de même l'enseignement du Buddha enlève la taie primordiale qui fait qu'on s'imagine que la Réalité est différente de ce qu'elle est ; mais cette « révélation » ne saurait rien changer à la Réalité, qui est toujours elle-même.

Cf. *supra*, p. 122.

(3) Voir aussi la *Saptaśatikā-Prajñāpāramitā*, p. 197 (de l'éd. de Masuda) : *naiva sattvadhātor ūnatvaṃ vā pūrṇatvaṃ va prajñāyate/ tat kasmād dhetoḥ/ sattvaviviktatvāt sattvāsattvād bhadanta śāradvatīputra sattvadhātor na conatvaṃ vā pūrṇatvaṃ vā prajñāyate//*

noms de *saṃsāra* et de *nirvāṇa* ne changent donc rien à la Réalité, qui est la *śūnyatā*. — Ainsi se révèlent encore une fois les liens étroits qui, dans le bouddhisme, relient les points de vue de la sotériologie, de l'épistémologie, de la gnoséologie, et de l'ontologie. Plus loin nous rencontrerons cette même connexion dans la section du *Pramāṇavārttika* où Dharmakīrti montre comment la théorie épistémologique de la perception directe et instantanée de l'objet en tant que tel, où n'intervient aucune construction conceptuelle comportant des notions extrinsèques, peut servir à fonder la doctrine de la luminosité naturelle de la Pensée exempte de tout facteur adventice — théorie qui préfigure d'ailleurs la doctrine du *tathāgatagarbha* (2.206-212)[1].

Cette même stance figure enfin comme le septième vers des *Pratītyasamutpādakārikā* attribuées à Nāgārjuna, la traduction tibétaine étant la suivante :

'di la bsal bya gaṅ yaṅ med/ /gžag par bya ba ci yaṅ med//
yaṅ dag ñid la yaṅ dag blta/ /yaṅ dag mthoṅ na rnam par grol//[2]

La même notion de l'immutabilité caractérise la *prajñā(pāramitā)* dans les *Prajñāpāramitāratnaguṇasaṃcayagāthā* 28.4 et 6 :

yāvanta buddhasamaśrāvaka pratyayāś ca
marutaś ca sarvajagatī sukhasaukhyadharmāḥ/
sarve ti prajñavarapāramitāprasūtā
na ca kṣīyate na [pi] ca vardhati jātu prajñā//
(saṅs rgyas sras daṅ ñan thos raṅ rgyal lha rnams daṅ//
'gro ba kun gyi bde skyid chos rnams ji sñed pa//
de kun šes rab pha rol phyin pa mchog las byuṅ//
šes rab nam yaṅ zad pa med ciṅ 'phel ba med//)
yāvanti jñānanayadvāra upāyamūlāḥ
sarve ti prajñavarapāramitāprasūtāḥ/
sāmagripratyaya pravartati jñānayantro
na ca prajñapāramita vardhati hīyate vā//
(ye šes tshul sgo thabs daṅ rtsa ba ji sñed pa//
de kun šes rab pha rol phyin pa mchog las byuṅ//
rkyen rnams tshogs nas ye šes 'khrul 'khor rab tu 'byuṅ//
šes rab pha rol phyin la zad med 'phel ba med//)[3]

Comparons aussi ce que dit le même texte à propos du *dharmadhātu* (28.2) :

(1) Voir la Quatrième Partie du présent travail.

(2) V. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *La théorie des douze causes*, p. 122-123; V. V. GOKHALE, *Das Pratītyasamutpādaśāstra des Ullaṅgha* (Bonn, 1930), p. 4-7, et Der Sanskrit-Text von Nāgārjuna's Pratītyasamutpādahṛdayakārikā, *Studia Indologica* (Festschrift W. Kirfel, Bonn, 1955), p. 101-106, qui attire l'attention sur la possibilité selon laquelle les deux dernières stances aient été interpolées puisqu'elles manquent dans le *Pratītyasamutpādaśāstra* d'ULLAṄGHA (p. 101 n. 2).

(3) Cf. le vers 28,5 cité plus haut, p. 210 n. 5.

agraṃ nidhāna ayu uttamadharmakośa
buddhāna gotra jananaṃ sukhasaukhyagañjo/
atikrānta nāgata daśadiśi lokanāthā
itu te prasūta na ca kṣīyati dharmadhātuḥ//
('di ni chos gter mchog daṅ chos mdzod dam pa yin//
saṅs rgyas rigs yin 'gro ba'i bde daṅ skyid pa'i mdzod//
'das daṅ ma byon phyogs bcu'i 'jig rten mgon po rnams//
de dag 'di las 'khruṅs kyaṅ chos dbyiṅs zad mi 'gyur//)

« Le trésor précellent, cette trésorerie du *dharma* suprême, la « matrice » (*gotra* ou source) des *buddha*, et le magasin de la béatitude et de la félicité des gens : les protecteurs du monde déjà venus et à venir dans les dix régions en sont nés ; mais le *dharmadhātu* ne s'épuise point ».

Les idées dont les différentes versions de la stance qui vient d'être étudiée sont le véhicule ne manquent pas d'évoquer certaines conceptions familières dans les textes védāntiques. Mentionnons d'abord la « stance de la plénitude » (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad* [5.1.1,] etc.) :

pūrṇam adaḥ pūrṇam idaṃ pūrṇāt pūrṇam udacyate/
pūrṇasya pūrṇam ādāya pūrṇam evâvaśiṣyate//

Selon l'explication de Śaṃkarācārya, *adas* se rapporte au *brahman* suprême, qui est sans qualités *(nirguṇa)*, tandis que *idam* se rapporte au *brahman* qualifié et manifesté dans le monde du *nāmarūpa;* et suivant cette interprétation le verset signifie : « Ce-là (le *nirupādhika para-brahman*) est Plein, et ce-ci (le *sopādhika brahman*) est Plein : le Plein (le *viśeṣāpannaṃ kāryātmakaṃ brahma*) est puisé au Plein (le *kāraṇātman*), et le Plein une fois tiré du Plein *(kāryātman)*, c'est le Plein qui reste »[1]. — Le *brahman* est en outre le sens désigné par l'*oṃkāra* en tant que l'accessoire « résiduel » de toute méditation *(sarvopāsanaśeṣatva)*[2]. Bien qu'il ne puisse pas être question d'étudier ici les doctrines védiques et védāntiques des « puisées » et du résidu, il est intéressant de relever la ressemblance dans la terminologie des textes brāhmaniques et bouddhiques, ainsi que la curieuse corrélation entre la notion du Plein dans le brāhmanisme et celle de la Vacuité dans le bouddhisme.

La stance de la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* citée ci-dessus a un parallèle dans un hymne de l'*Atharvaveda* traitant du Soutien cosmique *(skambha)* (*AV* 10.8.29) ; et la notion d'un résidu symbolisant le Soutien cosmique se rencontre dans le même recueil dans un hymne

(1) Cf. *Atharvaveda* 10.8.29. — V. P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I/I (1906), p. 322, et 1/2 (1907), p. 151 ; P. MUS. La stance de la plénitude, *BEFEO* 44 (1954), p. 591-618.

(2) Cf. *Śāṃkarabhāṣya* ad *Brahmasūtra* 1.1.22, et ĀNANDAGIRI, ad loc., qui précise que l'*oṃkāra* se rapporte au *brahman* en tant que *pratīka* (« symbole »), *vācaka*, et *lakṣaka*.

consacré à la louange de l'*úchiṣṭa*, le « relief » du sacrifice (*AV* 10.7)[1]. Il est possible que ce dernier soit à rapprocher du *turīya*, le quart suprême et transcendant, ou encore des trois quarts *anirukta* qui s'opposent au quart explicité *(nirukta)* et manifesté.

Par ailleurs, dans la mythologie, Śeṣa, le « Résidu » — le nom du Serpent cosmique Ananta qui est le lit de Viṣṇu, et partant le soutien du Monde pendant la période de la dissolution cosmique — évoque aussi l'idée d'un résidu supramondain et extratemporel[2].

Il apparaît donc que le Résidu est étroitement associée à l'idée du suprême, dont il est éventuellement un symbole. En conséquence, interprété à la lumière de ces rapprochements terminologiques et conceptuels (dont l'évolution reste à élucider), l'*avaśiṣṭa* aurait pu sans grande difficulté représenter un principe suprême stable et immuable qui est soustrait à toutes les vicissitudes du processus cosmique. Mais bien qu'il soit nécessaire de relever ces parallélismes entre les spéculations cosmologiques, (méta-)rituelles et métaphysiques du brâhmanisme et certaines conceptions ontologiques du bouddhisme, il est évident que les deux systèmes, et partant les conditions d'emploi des termes en question, ne se recouvrent pas exactement. En fait, la stance que nous avons étudiée d'après le *RGV* et d'autres sources bouddhiques s'insère dans un contexte très particulier dans l'histoire de la pensée bouddhique ; et encore que certains développements dans la notion de la *śūnyatā* et du Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* rejoignent les doctrines des écoles brâhmaniques, la problématique dans le *RGV* et ses sources scripturaires diffère sans doute, au point de vue de la gnoséologique et de la théorie de la Réalité absolue, de la problématique dans les textes du Vedānta. Dans l'état actuel de nos connaissances il serait donc intempestif de faire cas d'un « bouddhisme védântique » ; il faudra d'abord rechercher les origines spécifiques des doctrines et retracer leur développement, les comparaisons ainsi que les synthèses qui pourraient en découler devant attendre ces analyses plus approfondies des différents systèmes. Tout en relevant du côté de la philosophie brâhmanique quelques parallèles dont l'importance au point de vue systématique et historique reste à déterminer plus exactement, nous avons donc surtout essayé de situer dans l'histoire de la pensée bouddhique la notion de l'*avaśiṣṭa* mentionnée par la *RGVV* pour expliquer la théorie de la *śūnyatā* esquissée aux vers 1.154-155 du *RGV*. La notion du *vastu(mātra)* que nous avons rencontrée (p. 323) dans le Vijñānavāda dans le voisinage d'une conception quasi substantialiste de la *śūnyatā* est également remarquable et n'est pas elle aussi sans parallèles dans le Vedānta.

(1) Sur l'*uchiṣṭa* v. récemment L. Renou, *Études védiques* (BMF-J 4 [1955], p. 42-43), et *Études védiques et pāṇinéennes*, 2 (Paris, 1956), p. 99-100 ; J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration* ('s-Gravenhage, 1957), p. 19-20 ; cf. p. 45-46.

(2) Voir par exemple J. Gonda, *Aspects of Early Viṣṇuism* (Utrecht, 1954), p. 151-152.

Bien que la conception de l'Absolu discutée ci-dessus puisse paraître assez insolite dans des textes bouddhiques se réclamant du Madhyamaka, et isolée dans un traité remontant à Nāgārjuna[1], la question se pose de savoir si le Résidu ne représente pas une valeur à la fois réelle, positive et absolue dans une tradition authentique des Mādhyamika.

En insistant sur l'aspect mystique, où l'on admettrait l'intuition d'une valeur positive qui est en quelque sorte la résultante de la méthode négative adoptée par les Mādhyamika, St. Schayer a attiré l'attention sur un certain parallélisme entre l'ἐποχή et la méthode de cette école, et il a proposé d'interpréter le Madhyamaka comme une combinaison de la mystique absolutiste avec une dialectique négative[2]. Vers la même époque Th. Stcherbatsky insistait surtout sur l'aspect logique — ou plutôt translogique — du problème et écrivait : « This truth is the world of the mystic. It is cognized by the logical Method of Residues (*pāriśeṣyāt...*), as a residue from the destruction of logic, it is translogical. The school of the Mādhyamikas identified itself with this method. »[3]

Stcherbatsky renvoyait à une page de Vācaspatimiśra où, en faisant état de la « méthode du *pāriśeṣya* », ce commentateur brâhmanique caractérise le Mādhyamika de la manière suivante (*Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*, 1.2.3, p. 329) : *sthāpanāyā abhāve sthāpyaḥ pakṣo nâsti, na hy anyathā pakṣasya pakṣatvam iti bhāvaḥ| pariharati...| vaitaṇḍiko 'pi vādī pāriśeṣyān matpakṣaḥ setsyatîti buddhyā svapaksaṃ asthāpayan parapakṣasthāpanām āhanti, tasmāt parapakṣapratiṣedhalakṣaṇaṃ vākyam asya pakṣaḥ parapakṣaniṣedhena pāriśeṣyāt pakṣasiddhihetutvād upacārataḥ|* « [*Pūrvapakṣa :*] En l'absence d'une preuve logique il n'y a pas de thèse à prouver, car sans cela la qualité d'être le sujet d'un syllogisme manque au *pakṣa*. — Réfutation : ... Le sophiste[4] est lui aussi un disputant avec sa propre position qui, estimant que son *pakṣa* sera prouvé en tant que ce qui reste [après que les autres *pakṣa* ont été réfutés], attaque la preuve des autres *pakṣa* sans prouver son propre *pakṣa ;* sa proposition qui a pour caractère la négation de l'autre thèse [comme l'a dit le *Nyāyabhāṣya*] est donc elle-même son *pakṣa*, car la démonstration

(1) Mais voir plus haut, p. 187 n. 2. (et p. 327-328).

(2) V. St. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (Cracovie, 1931), p. xxxi-xxxiii ; Schayer va jusqu'à décrire la méthode du *prasaṅga* comme un épiphénomène de la mystique mahāyāniste (p. xxxii). V. aussi Schayer, *Das mahāyānistische Absolutum*, *OLZ* 1935, col. 402 : « und so habe ich ...die Lehren Nāgārjunas ...als eine Verbindung absolutistischer Mystik mit negativistisch-epochistischer Dialektik zu schildern versucht ». — Cf. J. W. de Jong. *Cinq chapitres de la Prasannapadā* (Paris, 1949), p. xi-xii ; J. May, *Candrakīrti, Prasannapadā* (Paris, 1959), p. 19-22.

(3) *Buddhist Logic,* I, p. 344.

(4) *Vaitaṇḍika*, un nom qu'on a souvent donné aux Mādhyamika et dont se réclame Śrīharṣa (cf. *Buddhist Logic,* I, p. 344 n. 3). La *vitaṇḍā* est un des seize *padārtha* du Nyāya (*Nyāyasūtra* 1.1.1) et consiste à ne pas proposer de thèse propre (1.2.3 ; cf. 4.2. 48-49).

de son *pakṣa* en tant que résidu résulte, par transfert, de la négation du *pakṣa* de l'opposant. » Cette réfutation est un exemple typique de la critique faite par les Naiyāyika, sous la rubrique de la *vitaṇḍā*, à la méthode *prāsaṅgika*, et elle a été anticipée par les Mādhyamika à partir de Nāgārjuna. Par ailleurs, il faut noter que le *pariśeṣa* a été admis comme une sorte d'*anumāna* même par des écoles brâhmaniques, et que la méthode du résidu n'a donc pas été employée exclusivement par les bouddhistes dans le domaine de la logique[1].

Mais en ce qui concerne le « Résidu » transcendant auquel les textes bouddhiques font parfois allusion en l'assimilant à une forme de la *śūnyatā*, la polémique des Naiyāyika ne semble pas y avoir prêté beaucoup d'attention. Situé qu'il est sur le plan absolu exempt de développement discursif, il ne semble pas constituer une dérogation à la théorie mādhyamika qui abolit l'idée d'une entité substantielle *(bhāva)* opposée à l'*abhāva* dans le jeu dialectique des contraires solidaires.

Relevons en outre l'allusion à une *śeṣabhāvanā* qu'on trouve chez un autre auteur non-bouddhiste, le Jaina Guṇaratna qui commenta le *Ṣaḍdarśanasamuccaya* du Jaina Haribhadra. Selon lui (ad v. 11, p. 47 de l'édition de Suali), dans le Madhyamaka, le donné est Vide *(śūnyam idam)*, et la division entre le moyen de connaissance valide et son objet est comme un rêve ; la délivrance résulte de la vue de la *śūnyatā*, en vue de laquelle il y a réalisation du Résidu *(svapnopamaḥ pramāṇaprameyayoḥ pratibhāgaḥ/ muktis tu śūnyatā-dṛṣṭeḥ/ tadartham śeṣabhāvanā/)*. Guṇaratna mentionne ensuite une branche des Mādhyamika qui préconisait une notion plus positive de la Réalité absolue et faisait état de la Gnose *(jñāna)* ou de la connaissance *(saṃvid)* indépendante *(svastha ?)*. Et dans une stance illustrant les théories bouddhiques de la connaissance il est dit que le Vaibhāṣika admet un objet lié à la connaissance *(artho jñānasa-manvitaḥ)*, que le Sautrāntika accepte la constatation directe *(pratyakṣa)* mais non pas le déploiement des objects extérieurs *(bāhyārtha-vistara)*, et que les tenants du Yogācāra soutiennent l'existence d'une connaissance suprême modale *(sākārabuddhiḥ parā) ;* quant à eux, les Madhyamaka dont la pensée est perfectionnée *(kṛtadhīyaḥ)*,

(1) Le *pariśeṣa* est discuté par exemple dans le *Nyāyabhāṣya* (1.1.5 ; 3.2.40) ; cf. le *Nyāyakośa* d'ABHYANKAR, *s. u.*, et W. RUBEN, *Die Nyāyasūtra's*, notes 145, 16 et 153. La forme d'inférence nommée *avīta* est un *anumāna* consistant en l'élimination des arguments opposés ; cf. *Yuktidīpikā* (éd. de P. CHAKRAVARTI), p. 47, et E. FRAUWALLNER, *WZKSO* 2 (1958), p. 89 et suiv. Le *Nyāyabhāṣya* définit le *pariśeṣa* ainsi (1.1.5) : *prasaktapratiṣedhe saty anyatrâprasaṅgāc chiṣyamāṇe sampratyayaḥ pariśeṣa iti.*

La « méthode du *pāriśeṣya* » employée par les Prāsaṅgika-Mādhyamika pour « dégager» l'Absolu diffère pourtant de ce *pariśeṣa-anumāna ;* en effet, celui-ci consiste à éliminer, dans un nombre fini de possibilités, toutes les thèses proposées par des opposants, la possibilité résiduelle étant alors retenue sans qu'il y ait besoin de la prouver. Pour le Mādhyamika au contraire l'Absolu ne saurait être une alternative (même résiduelle) dans un nombre fini de possibilités puisqu'il n'est pas une chose ou entité, et qu'il est donc au-delà du jeu des oppositions complémentaires et dichotomiques.

ils admettent la connaissance suprême indépendante *(svasthā parā saṃvit)*[1].

Quand il attribue ainsi aux Mādhyamika non seulement la *śeṣabhāvanā* mais aussi une théorie de la Gnose suprême et indépendante, Guṇaratna se réfère probablement à une étape tardive dans l'histoire de l'école. Dans l'école des Mādhyamika cette théorie a été admise notamment par des Tāntrika, pour lesquels la Gnose est la Réalité à la fois sans dualité *(advaya)* et indépendante. D'ailleurs, des descriptions positives de la Réalité absolue se trouvent par exemple dans le *Dharmadhātustotra* de Nāgārjuna (le Tāntrika ?), un hymne qui est souvent cité à l'appui de l'interprétation ontologique et quasi substantialiste de la doctrine du *tathāgatagarbha* préconisée par des écoles qui, comme les Jo naṅ pa au Tibet, s'appuyaient sur le Kālacakra[2].

La présence de la stance *nâpaneyam ataḥ kiṃcit...* dans les *Pratītyasamutpādakārikā* pourrait alors à la rigueur s'expliquer par l'activité d'un Deutéro-Nāgārjuna, s'il est vrai, comme l'estime M. Gokhale, qu'elle est une interpolation dans ce texte remontant, sous sa forme primitive, au premier Nāgārjuna, l'auteur des *Mūlamadhyamakakārikā*, etc. Par la suite cette même stance, qui a joué un rôle si important dans les descriptions de la Réalité étudiées plus haut, se trouve citée dans deux textes attribués à Advayavajra (qui serait identique à Maitrīpāda, l'« inventeur » du *RGV)* ; la *Caturmudrā*, où la stance décrit la constatation directe du Barrage ayant pour être propre d'être « inné » (*nirodhasya sahajasvabhāvasya sākṣātkr̥titvam*), et le commentaire des Dohā de Sarahapāda[3]. Mais ces développements dans la théorie de la Réalité absolue en tant que Gnose ainsi que le prolongement tāntrique de la doctrine du *tathāgatagarbha* ne peuvent être traités dans le présent travail et devront faire l'objet d'études futures.

En somme, si cette stance elle-même « n'a rien de spécifiquement nāgārjunien », comme l'a écrit La Vallée Poussin[4], il reste qu'elle a pu servir à exprimer — si tant est qu'on puisse l'exprimer — la Réalité au point de vue des Mādhyamika. Une sorte d'anticipation de l'idée contenue dans cette stance a d'abord été appliquée à la réalité qu'est la Parole du Buddha, qui ne comporte pas d'excès et à laquelle on ne saurait rien retrancher. Ensuite, à partir d'Aśvaghoṣa et de Nāgārjuna, elle se rapporte à la Réalité envisagée dans des

(1) Faut-il lire *svaccham?* Cf. JAYANTABHAṬṬA, *Nyāyamañjarī* ad 5.2.10 (II, p. 199) : *mādhyamikānām ākāraśūnyaṃ svacchaṃ jñānam.*

(2) St. SCHAYER a attribué (au moins provisoirement) ce *Dharmadhātustotra* à NĀGĀRJUNA, l'auteur du *Prajñāpāramitāśāstra*, de la *Yuktiṣaṣṭikā*, et du *Mahāyānaviṃśaka* (v. *OLZ*, 1935, col. 406) ! Cf. *supra*, p. 60, 187 n. 2.

(3) V. *Caturmudrā*, édition de H. P. SASTRI p. 34 ; commentaire du *Dohākośa*, édition de P. Ch. BAGCHI, p.70.

Cf. aussi le *Subhāṣitasaṃgraha*, édition de C. BENDALL (in *Muséon* 1903), p. 389 ; *Pañjikā* ad *BCA* 9.2 (p. 358-359).

(4) *MCB* 1 (1931-1932), p. 394.

contextes différents des points de vue de l'épistémologie, de la gnoséologie et de la sotériologie. On n'oublie pourtant pas que l'Absolu exempt de développement discursif et tranquille dès l'origine ne saurait être l'objet ni de l'imputation *(samāropa)* ni de la négation *(apavāda)* relationnelle.

De l'examen des sources traitant de la Vacuité qui consiste à ce que quelque chose est Vide d'autre chose (formule : *yad yatra nâsti* [ou : *bhavati*] *tat tena śūnyam... yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad*[1] *ihâsti...*, etc.) il ressort que la conception de la *śūnyatā* relative — laquelle paraît remonter, directement ou indirectement, à la notion du pavillon *(vihāra)* Vide mentionnée dans le Majjhimanikāya et reprise par le *Laṅkāvatārasūtra* — peut se prêter à des interprétations différentes selon les textes.

1° Selon l'explication que donne de cette notion l'*AS* (p. 40, où la formule *yad yatra...* manque dans le texte sanskrit reconstitué par Prahlād Pradhān mais est attestée dans la version tibétaine), la vue de la *śūnyatā*, que l'on doit connaître exactement telle qu'elle est, comporte la distinction entre ce qui ne se trouve pas dans quelque chose — par exemple, le permanent *(nitya)*, le stable *(dhruva)*, le soi *(ātman)*, et le sien *(ātmīya)* dans les *skandha*, les *dhātu* et les *āyatana* — et ce qui s'y trouve — à savoir, dans ce cas, l'Insubstantialité *(nairātmya)*. Tsoṅ kha pa considère qu'il s'agit de la théorie des réalistes *(don smra ba)*, c'est-à-dire des Śrāvaka qui admettent la réalité des *dharma*, et non pas de celle du Mahāyāna étant donné que la conception en question présuppose l'*existence* du *nairātmya ;* autrement dit, alors que les *skandha*, *āyatana* et *dhātu* sont Vides de l'*ātman* et de l'*ātmīya* (relevant du *pudgala*), le *nairātmya* qui reste continue d'exister. En conséquence, observe Tsoṅ kha pa, tandis que le *pudgalanairātmya* dans cette conception est comparable à celui du Mahāyāna vu que le *pudgala* y est Vide d'être propre *(raṅ stoṅ)*, cette théorie diffère de celle du Mahāyāna dans la mesure où les *skandha* et les autres *dharma* ne sont pas Vides en soi mais seulement d'autre chose, c'est-à-dire du *pudgala*[2].

(1) Sur les différentes traductions tibétaines de *sad* v. *supra*, p. 314 n. 5.

(2) V. *Legs bśad gser phreṅ*, I, f. 257a-b : *phuṅ khams skye mched ni stoṅ pa'i gži yin la/ mu stegs byed kyis kun btags pa'i rtag pa daṅ gcig pu'i gaṅ zag gis bdag ni dgag bya'o/ /de ltar na gaṅ zag gi bdag ni med kyi de'i bdag med ni yod la de yaṅ dgag gži phuṅ sogs gsum mam bden bžis khyad par du byas pa'i dgag pa ste/ mdo las/ 'di bdag daṅ sems can med/ /chos 'di rgyu daṅ bcas las byuṅ/ /žes daṅ/ sems 'grel las/ bdag tu 'dzin pa zlog don du/ /phuṅ po khams sogs bstan pa ste// žes daṅ/ kun btus las kyaṅ/ stoṅ pa'i mtshan ñid gaṅ že na gaṅ na ci žig med pa de ni des stoṅ par yaṅ dag par rjes su mthoṅ la 'di la lhag mar gyur pa gaṅ yin pa de na 'dir yod pa'o žes yaṅ dag pa ji lta ba bžin du rab tu šes so/ /gaṅ na ci žig med ce na phuṅ po daṅ khams daṅ skye mched rnams la rtag pa daṅ brtan pa daṅ ther zug daṅ mi 'gyur ba'i chos can daṅ bdag daṅ bdag gi med de de ltar na de dag ni des stoṅ ṅo// lhag ma yaṅ gaṅ žig ce na/ gaṅ de ltar bdag ni med kyi bdag med pa ni yod par stoṅ pa ñid khoṅ du chud par bya'o žes pa ltar daṅ/ bde gšegs gžuṅ gi rab dbye las/ /'dus*

2º Dans la *BBh* (§ 1.4, p. 47-48) la vue de la Vacuité, exprimée par la formule *yad yatra na bhavati...*, sert à faire ressortir le vrai sens de la *śūnyatā*, qui n'est pas simplement la destruction et n'est donc pas nihiliste. Ainsi la *śūnyatā* est le Résidu — autrement dit un existant *(sat)* — qu'on doit connaître exactement *(yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tad sad ihâstîti yathābhūtaṃ prajānāti| iyam ucyate śūnyatāvakrāntir yathābhūtâviparītā|)*.

La nature positive de la *śūnyatā* semble être enseignée aussi dans le *MAV* (1.20) :

pudgalasyâtha dharmāṇām abhāvaḥ śūnyatâtra hi|
tadabhāvasya sadbhāvas tasmin sā śūnyatâparā||

Dans son Bhāṣya Vasubandhu distingue entre la *śūnyatā* qui est l'absence *(abhāva)* du *pudgala* et des *dharma*, et l'existence réelle de cette absence *(tadabhāvasya sadbhāvaḥ)* ; en conséquence, selon le Vijñānavāda, il y a à la fois une Vacuité d'absence *(abhāvaśūnyatā)* et une Vacuité ayant pour être propre l'absence *(abhāvasvabhāva-śūnyatā)*[1].

Dans la notion de la *śūnyatā* attestée dans la *BBh*, les trois *svabhāva* ou *lakṣaṇa* du Vijñānavāda — le *parikalpita*º, le *paratantra*º et le *pariniṣpanna*º — ne sont pas explicitement mentionnés ; mais l'explication qu'en donne la *BBh*, qui parle du *prajñaptivāda*, du *prajñaptivādāśraya* et du *vastumātra*, rappelle cette théorie. De même, quand il allègue la formule *yad yatra nâsti tat tena śūnyam... yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihâsti...* dans son *Bhāṣya* du *MAV* (1.1), Vasubandhu ne parle pas non plus des trois *lakṣaṇa* ou *svabhāva;* mais il est probable qu'ils sont en quelque sorte sous-jacents à l'explication qu'il donne de l'*abhūtaparikalpa* et de la *śūnyatā* étant donné qu'il identifie l'*abhūtaparikalpa* au *paratantra* et l'absence de différenciation entre l'objectif et le subjectif *(grāhya-grāhaka)* au *pariniṣpanna*[2]. De plus, dans sa discussion de l'interprétation vijñānavāda de la formule *yad yatra...* dans la *Svavṛtti* de son *Madhyamakāvatāra* (6.47), Candrakīrti fait intervenir explicitement le *paratantra*, la cause *(rgyu)* à la fois du *saṃkleśa* et du *vyavadāna*. Pareillement, lorsqu'il commente la formule d'après la

byas thams cad skad cig ma| |bdag gis stoṅ žiṅ byed po med| |ces don smra'i 'dod pa bkod pa ltar ro| |mdor na theg pa chen po phal che bar gaṅ zag gi bdag med ji ltar bšad pa ltar yin te de ni thun moṅ ba yin pa'i phyir ro| |de ltar na gaṅ zag gi bdag raṅ stoṅ du 'dod la phuṅ sogs kyi chos rnams raṅ gis mi stoṅ gis gžan gaṅ zag gis stoṅ par 'dod do||

(1) Cette notion « substantielle » de la *śūnyatā* justifie donc l'appellation de *dṅos smra ba* donnée aux Vijñānavādin par les doxographes.

Sur la notion positive du *paratantra*º et du *pariniṣpanna*º préconisée par cette école, cf. *MAVBh* 3.3 : *parikalpitalakṣaṇaṃ nityam asad... paratantralakṣaṇam sac ca na ca tattvato bhrāntatvāt... pariniṣpannalakṣaṇam sadasattattvataś ca...* ; *MAVBh* 3.7 : *parikalpitalakṣaṇaṃ na kenacit prakāreṇâstîty abhāva evâsya śūnyatā| paratantralakṣaṇaṃ tathā nâsti yathā parikalpyate na tu sarvathā nâstîti tasyâtadbhāvaḥ śūnyatā| pariniṣpannalakṣaṇaṃ śūnyatāsvabhāvam evêti prakṛtir evâsya śūnyatā|...*

(2) *MAVBh* 1.5 : *arthaḥ parikalpitaḥ svabhāva, abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ| grāhyagrāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ|*

BBh et le *MAVBh*, Tsoṅ kha pa explique que, dans *yad yatra nâsti* (ou : *na bhavati*), ce dont il y a Vide est le *parikalpita (kun brtags)*, ce qui est Vide étant la base Vide *(stoṅ pa'i gži, stoṅ gži)*, autrement dit le *paratantra* ou l'*abhūtaparikalpa*[1].

Dans sa *MAVṬ* (1.1) Sthiramati insiste sur le fait qu'il ne faut pas entendre la Vacuité en question selon le modèle du *vihāra* vide, mais bien plutôt selon l'exemple de la corde qu'on perçoit sous l'aspect d'un serpent mais qui est vraiment Vide de l'aspect du serpent surimposé par erreur.

3° La conception de la Vacuité fondée sur le modèle du *vihāra* vide a été caractérisée par le *LAS* comme la forme la plus infime de la *śūnyatā ;* et selon Kamalaśīla cette *itaretaraśūnyatā* relève exclusivement du *vyavahārasatya* et n'est donc pas *pāramārthika*[2]. Or, comme des versions parallèles de cette notion de la *śūnyatā* sont effectivement attestées dans plusieurs Sūtra mahāyānistes traitant du *tathāgatagarbha* et apparentés au *ŚMDSS* comme l'*AMS* et le *MPNS*, il est possible que la critique du *LAS* vise leur doctrine.

Ainsi qu'on l'a vu, l'interprétation quasi substantialiste de la Réalité Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* sans être Vide d'être propre *(raṅ stoṅ)* a été admise par les Jo naṅ pa et par quelques autres autorités tibétaines qui se sont appuyés sur la teneur littérale de sources censées relever du « Grand Madhyamaka » *(dbu ma chen po)*.

Nous avons vu aussi que la théorie de la *śūnyatā* exposée dans la *Bṛhaṭṭīkā (Yum gsum gnod 'joms)* diffère de celle qui est enseignée dans les sources classiques du Vijñānavāda ; en effet, dans la *Bṛhaṭṭīkā*

(1) V. *Legs bšad sñiṅ po*, f. 17b (sur la *BBh* citée *supra*, p. 322-323) : *gaṅ la gaṅ med pa de ni des stoṅ žiṅ lhag ma gaṅ yin pa de ni yod pa yin la de ltar mthoṅ ba ni stoṅ ñid la phyin ci ma log par žugs pa yin te/ gzugs la sogs pa'i dṅos po rnams de dag tu tshig gis btags pa'i ṅo bos stoṅ pa ni tshig sṅa ma'i don yin la/ lhag ma yod pa ni gdags gži'i dṅos po tsam daṅ 'dogs pa tsam yod par byaṅ sa las gsuns te/ gaṅ gis stoṅ pa ni kun brtags daṅ gaṅ stoṅ pa'i gži gžan dbaṅ daṅ sṅa mas phyi ma stoṅ pa yoṅs grub yin la de dag gi yod med kyi don ni sṅar bšad pa ltar ro// de ltar sgro 'dogs kyi mtha' spaṅs pas ni yod pa'i mtha' daṅ skur 'debs spaṅs pas med pa'i mtha' spaṅs pas gñis su med par rab tu phye ba yaṅ yin žiṅ/ 'di 'dra ba'i stoṅ ñid ni don dam pa'i mthar thug tu bšad de/* (cf. f. 15a-b).

F. 26b (sur le *MAV* cité *supra*, p. 323) : *gaṅ na gaṅ med pa de ni des stoṅ pa daṅ 'di la lhag ma yod pa ni 'dir yod pa'o žes yod med yaṅ dag pa ji lta ba bžin šes pa ni stoṅ ñid la 'jug pa phyin ci ma log par gsuṅs la/ 'dis kyaṅ de ston pa'i phyir stoṅ ñid yaṅ dag pa bstan to/ /gaṅ na žes pa ni stoṅ gži ste de ni yaṅ dag pa ma yin pa'i kun rtog ste gžan dbaṅ ṅo/ /gaṅ med ces pa'i med rgyu ni gzuṅ 'dzin rdzas tha dad pa gnis po ste kun brtagso/ /de la yod ma yin žes pas ni sṅa ma de phyi ma 'dis stoṅ par bstan no/ /de med na de'i šul du lhag ma lus pa'i yod pa de gaṅ yin sñam na/ kun rtog yod ces pa daṅ/ rkaṅ pa gsum pas* [*MAV* 1.1c] *gžan dbaṅ daṅ yoṅs grub gñis yin no žes bstan la rkaṅ pa bži pas* [*MAV* 1.1d] *ni dogs pa gžan žig gcod do/ /dbyig gñen gyis gaṅ stoṅ pa daṅ gaṅ gis stoṅ pa'i don du de ltar bšad pa de ñid blo brtan gyis gsal bar bstan pa ni 'grel bšad las/ la la dag chos thams cad ri boṅ gi rva ltar raṅ bžin ye med do sñam du sems pa de'i phyir thams cad la skur pa dgag pa'i don du/ yaṅ dag ma yin kun rtogs yod/ /ces* [*MAV* 1.1a] *bya ba gsuṅs te raṅ bžin gyis žes bya ba tshig gi lhag ma'o žes gsuṅso/ /kun rtog yod ces pa'i tshig de de tsam gyis ma rdzogs pas de'i lhag ma dbyuṅ dgos la de yaṅ raṅ bžin gyis žes pa 'di'o//* (cf. f. 36b).

(2) *Madhyamakāloka* cité dans le *Grub mtha' chen mo* (ca, f. 17b7) et *mChan 'grel* (dBu ma, f. 9a).

Cf. aussi *DzG*, f. 26a et suiv.

c'est la *dharmatā* absolue (: *parinișpanna*) qui est la base Vide puisqu'elle est Vide de ce qui relève du *parikalpa (kun brtags)* et du *vikalpa (rnam btags)*. Au contraire, selon le Vijñānavāda classique c'est le *paratantra* qui est la base Vide, car c'est lui (et non pas le *parinișpanna*) qui est Vide du *parikalpita* — lequel est inexistant en soi — et qui devient ainsi le *parinișpanna*[1]. En d'autres termes, c'est le support du *saṃkleśa* et du *vyavadāna* (et non pas l'Absolu) qui est la base Vide selon le Vijñānavāda ; et il apparaît ainsi que le Vijñānavāda n'a pas hypostasié l'Absolu en en faisant le Vide de l'autre comme l'a fait la tendance représentée par la *Bṛhaṭṭīkā* qui aboutit enfin au *gžan stoṅ* des Jo naṅ pa et des écoles apparentées. D'ailleurs, en ce qui concerne la *Bṛhaṭṭīkā* elle-même, nous avons vu que Tsoṅ kha pa fait remarquer que ce traité n'a pas vraiment hypostasié l'Absolu comme une entité établie en vérité puisqu'il est précisé que le *paramārtha* et la *śūnyatā* sont Vides d'être propre *(raṅ gi ṅos bos stoṅ pa: svabhāvaśūnya)*.

Ainsi donc, en dépit du fait que la tradition du « Grand Madhyamaka » ne distingue pas entre les trois interprétations précédentes de la formule *yad yatra nâsti tat tena śūnyam*, il conviendra de différencier clairement entre ces trois versions de la théorie du Vide de l'autre en raison des différences considérables qui existent entre les explications fournies dans l'*AS*, dans les traités classiques du Vijñānavāda, et dans le *LAS* avec la *Bṛhaṭṭīkā*[2].

4° Étant donné l'existence de ces interprétations multiples de la formule et de la notion de la Vacuité, la question se pose de savoir comment il faut entendre la formule *yad yatra nâsti tat tena śūnyaṃ samanupaśyati yat punar atrâvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihâstîti yathābhūtaṃ prajānāti* dans la *RGVV* (1.154-155). Convient-il d'interpréter la théorie de la *RGVV* dans le sens de l'une ou de l'autre des trois explications qui viennent d'être relevées, ou faut-il supposer plutôt qu'il est question ici d'encore une autre interprétation de la *śūnyatā* qui diffère non seulement de l'explication śrāvakayāniste reprise dans l'*AS* mais aussi des interprétations du Vijñānavāda et des avocats du « Vide de l'autre » ?

L'auteur de la *RGVV* ne mentionne malheureusement pas ces interprétations divergentes de la formule qu'il a lui aussi employée,

(1) Cf. *MS* § 2. 3-4 avec l'*Upanibandhana* d'Asvabhāva ; *Triṃśikā*, v. 20-22 (avec Bhāṣya de Sthiramati, p. 40.7 : *parikalpitena svabhāvena paratantrasya sadā rahitatā parinișpannaḥ*) ; *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha* de Dignāga, v. 27 et 32 ; *Legs bšad sñiṅ po*, f. 13b-14a, 14b3-4, 17b5, 35a5-6 ; *Legs bšad gser phreṅ*, 1, f. 258a-259b3. Voir aussi *MAVBh* cité *supra*, p. 342.

(2) Sur la différence entre les doctrines de Sthiramati et du Vijñānavāda classique d'une part et celles de la *Bṛhaṭṭīkā* et des Jo naṅ pa de l'autre voir aussi *Grub mtha' chen mo*, ca, f. 17b6 ; cf. Guṅ thaṅ 'Jam dpal dbyaṅs, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan* (f. 26b [*infra*, p. 450-451], 51a-52a). — Selon le commentaire de Jayānanda sur le *Madhyamakāvatāra* (6. 182, cité *Legs bšad gser phreṅ*, 1, 261a-b ; cf. f. 260b2) la théorie des Vijñānavādin n'a rien à voir avec l'*itaretaraśūnyatā*, (*supra*, p. 330 n. 2).

et c'est donc seulement en tenant compte de l'ensemble de sa doctrine qu'on pourra tenter de répondre à cette question et de résoudre ainsi un des problèmes les plus importants dans l'histoire du Mahāyāna.

A première vue on pourrait certes songer à interpréter la notion du Vide enseignée par la *RGVV* et par les Sūtra sur lesquels elle s'appuie dans le sens de l'*itaretaraśūnyatā*, etc., puisque le *RGV* et les sources scripturaires en question présentent une théorie positive de l'Absolu et du *tathāgatagarbha/dhātu* non Vide des qualités de Sens absolu intrinsèques à la réalité. Mais cette hypothèse soulèverait des difficultés très considérables étant donné que dans l'*avataraṇikā* de son commentaire des deux stances du *RGV* (1.154-155) traitant de cette théorie de la Réalité absolue l'auteur de la *RGVV* a explicitement écarté non seulement l'interprétation nihiliste qui fait de la *śūnyatā* la destruction d'une chose, mais aussi l'interprétation substantialiste opposée selon laquelle la *śūnyatā* serait une entité *(bhāva)* distincte du *rūpa*, etc.[1] De plus, dans le vers suivant (*śloka* 1.156) le *RGV* lui-même semble bien admettre implicitement la doctrine suivant laquelle tous les *dharma* sont Vides qui a été prêchée dans le deuxième Cycle de l'enseignement bouddhique[2].

Par ailleurs, ainsi qu'on l'a vu plus haut, il n'est pas nécessaire de rattacher la notion de l'Absolu Résiduel exclusivement au Vijñānavāda ; certes, à l'époque ancienne cette notion semble être attestée plus fréquemment dans des ouvrages proches du Vijñānavāda, mais nous avons vu que la conception en question est déjà préfigurée dans le Majjhimanikāya. De plus, la stance qui, dans le *RGV*, a servi de véhicule pour une conception positive de la Vacuité et de l'Absolu se retrouve, à quelques variantes près, dans des sources qui n'ont pas de lien spécifique avec le Vijñānavāda comme le *Saudaranandakāvya* d'Aśvaghoṣa et l'*Abhisamayālaṃkāra*, et jusque dans les *Pratītyasamutpādakārikā* de Nāgārjuna (où il est cependant possible qu'il s'agisse d'une interpolation).

Dans la théorie de la *śūnyatā* exposée dans la *Bodhisattvabhūmi*, le *vastumātra* et l'*avaśiṣṭa* semblent bien avoir une valeur quelque peu plus ontologique que la Vacuité nāgārjunienne, et même la Réalité absolue du *RGV* interprétée à la lumière de la *RGVV* ne saurait guère être considérée comme plus substantialiste que cette conception de la *Bodhisattvabhūmi;* en effet, s'il est possible que l'auteur de ce dernier traité qui rejette l'idée du *sarvābhāva* (§ 1.4, p. 47) ait voulu critiquer la théorie nāgārjunienne de la *śūnyatā* parce qu'elle lui

(1) *Supra*, p. 313. Comparer aussi la formule *anabhisaṃskāra-ātmapāramitā* dans *RGVV* 1. 36 (p. 33.7), ainsi que *RGVV* 1.36 (p. 31) et 1. 37-38 (*infra*, p. 364 et suiv.).

(2) Voir cependant *RGV* 2.57 et *RGVV* 1.2 (p. 6).

Selon Tsoṅ kha pa aussi l'interprétation de la formule *yad yatra...* dans la *RGVV* diffère de celle qui en a été donnée par la *BBh* (v. *dGoṅs pa rab gsal* ad *Madhyamakāvatāra* 6. 47, f. 137a).

Sur la différence également importante entre la théorie de la *RGVV* et celle de l'*itaretaraśūnyatā* et du *gžan stoṅ*, voir *RGV Dar ṭīk*, f. 161a4-162b1 (*supra*, p. 328 n. 1) et Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan*, f. 51b-52a.

paraissait verser dans le nihilisme, l'auteur de la *RGVV* aurait pu à son tour tenir la conception de la *Bodhisattvabhūmi* pour trop substantialiste. Selon lui les épithètes de « ruiné » *(praṇaṣṭa)* et de « perturbé par la Vacuité » *(śūnyatāvikṣipta)* doivent s'appliquer non seulement aux personnes qui tiennent la *śūnyatā* pour la simple destruction d'une chose *(bhāvavināśa)* mais aussi aux personnes qui « saisissent » ou posent la Vacuité comme une entité réelle. Comme le dit la *RGVV* (1.154-155), l'exposé faisant état du *lokottara(dharma)-garbha* est le contrecarrant des qualités mondaines purement négatives *(anityādilokadharmapratipakṣeṇa lokottaradharmaparidīpanam)* ; et en tant qu'il se rapporte en fait à la *śūnyatā*, l'exposé faisant état du *dharmadhātugarbha (: tathāgatagarbha)* est le contrecarrant de la vue spéculative qui pose l'existence d'entités individuelles *(satkāya-dṛṣṭi)*.

La *RGVV* fait allusion ailleurs (1.32-33) à la *śūnyatādṛṣṭi* caractéristique des personnes qui désirent se séparer de l'existence *(vibhavābhilāṣin)* et qui tombent ainsi dans une position qualifiée de « sans moyen » *(anupāyapatita)*[1]. A ce propos elle renvoie au *Kāśyapaparivarta* où il est dit que la *śūnyatādṛṣṭi* est encore plus dangereuse que la *pudgaladṛṣṭi* puisque les gens qui saisissent la Vacuité *(śūnyatopalambha)* sont complètement ruinées *(naṣṭapra-ṇaṣṭa)* par elle. C'est que la *śūnyatā* est en réalité l'Issue *(niḥsaraṇa)* de toute vue spéculative ; et la *RGVV* veut donc enseigner la Voie du Milieu qui évite les deux positions extrêmes que sont le nihilisme *(ucchedānta)* et l'éternalisme *(śāśvatānta)*[2].

Il ne semble donc pas que la *RGVV* cherche à faire accréditer une théorie substantialiste de la *śūnyatā*, mais bien plutôt à intégrer la théorie de la *śūnyatā* dans une doctrine particulière de l'Absolu qui est inséparable des *buddhadharma* et auquel on ne saurait rien retrancher ni rien ajouter[3]. Si cette conclusion est exacte, il conviendra de voir dans la théorie enseignée par la *RGVV* une quatrième interprétation de la formule *yad yatra nâsti*... qui est distincte des trois autres étudiées plus haut.

(1) Selon le *RGV Dar ṭīk*, des Vijñānavādin aussi bien que des Śrāvaka sont *anupāyapatita* (f. 85a3-86a5 ; cf. f. 159b-160a) ; mais rGYAL TSHAB RJE ne manque pas d'ajouter que la théorie du Vijñānavāda n'en aide pas moins à mûrir la Série consciente en la rendant plus apte à comprendre la *śūnyatā* selon le Madhyamaka (f. 85b4-6). — rGYAL TSHAB RJE estime par ailleurs que le fait que les Vijñānavādin soient compris (selon le système d'exégèse qu'il adopte) parmi les *anupāyapatita* dans la *RGVV* montre que cet ouvrage n'est pas un traité du Vijñānavāda (f. 86a2 ; 160a3-4).

Sur l'*anupāya* voir aussi *BBh* § 1.4 (p. 40-41).

(2) V. *Kāśyapaparivarta* § 63-64 ; *Prasannapadā* ad *MMK* 13.8 Cf. *RGVV* 1.37-38.

(3) V. *RGVV* 1.12 (p. 13.15-20, *supra*, p. 314 n. 2) qui cite la Prajñāpāramitā.

2. L'inséparabilité des qualités du *buddha*

Après avoir étudié la notion du Vide relatif et du Résidu nous pouvons maintenant considérer la théorie de la Réalité absolue à la fois Vide de toute chose extrinsèque et séparable et non-Vide *(aśūnya)* des propriétés ou qualités *(dharma, guṇa)* suprêmes du *buddha* qui sont inséparables *(avinirbhāga)* et impensables *(acintya)*. Nous venons de voir dans la section précédente que c'est parce que le *tathāgatadhātu* a toujours pour nature des *dharma* purs et inséparables qu'un *vyavadānanimitta* n'est pas à lui surajouter (*RGVV* 1.154-155) ; en outre, dans plusieurs passages du *RGV* et de son commentaire cités plus haut nous avons rencontré des allusions à une connexion entre le *dharmakāya* et ses qualités. Cette théorie est assez remarquable car même si une connexion du *rūpakāya* avec des attributs est aisément compréhensible, une connexion du *dharmakāya* absolu et impensable avec des qualités est sans doute plus insolite.

a. Le *prabhāvitatva*

Selon le *RGV*, la bouddhaté est le fait d'être « constitué » *(prabhāvitatva)* par des *dharma* purs qui sont inséparables du *dharmakāya;* plus nombreux que les sables de la Gaṅgā, ils sont lumineux *(prabhāsvara)*, inséparables *(avinirbhāgavṛtti)* et non factices *(akṛtaka)* (2.4-5) :

buddhatvam avinirbhāgaśukladharmaprabhāvitam/
ādityākāśavaj jñānaprahāṇadvayalakṣaṇam//
gaṅgātīrarajo'tītair buddhadharmaiḥ prabhāsvaraiḥ/
sarvair akṛtakair yuktam avinirbhāgavṛttibhiḥ//

Cette connexion indissoluble entre la Réalité qu'est l'état de *buddha* et ses caractéristiques essentielles s'oppose à la relation d'apposition accidentelle existant par exemple entre les *kleśa* adventices et le *dhātu* (2.6) :

svabhāvāpariniṣpattivyāpitvāgantukatvataḥ/
kleśajñeyāvṛtis tasmān meghavat samudāhṛtā//[1]

Aux vers 3.37-38 la relation entre le *dharmakāya* et ses qualités est inversée et il est dit que les trente-deux *guṇa* de l'Éveil sont *prabhāvita* par le *dharmakāya;* en effet, de même que son éclat, sa couleur et sa forme font partie intégrante du bijou, ainsi ces *guṇa* font partie du Corps de *dharma:*

(1) Cf. *RGV* 1. 158-159 sur la comparaison avec le nuage.

guṇā dvātriṃśad ity ete dharmakāyaprabhāvitāḥ/
maṇiratnaprabhāvarṇasaṃsthānavad abhedataḥ//
dvātriṃśal lakṣaṇāḥ kāye (?) darśanāhlādakā guṇāḥ/
nirmāṇadharmasambhogarūpakāyadvayāśritāḥ//

Ces *guṇa* « constitutionnels » — qui sont des qualités de disconnexion (*visaṃyogaguṇa*, 3.3) — se distinguent donc nettement des trente-deux *lakṣaṇa* du *rūpakāya* (le *nirmāṇakāya* et le *dharmasambhogakāya*)[1].

La *RGVV* connaît plusieurs emplois intéressants du terme *prabhāvita*. L'état-de-*tathāgata* (*tathāgatatva*, qui a le *tathāgatadhātu* pour cause) est l'état d'être « constitué » par le *buddhakāya* triple[2] ; et le *buddhatva* sans début, milieu et fin est pareillement « constitué » par le *dharmakāya* incomposé *(asaṃskṛta)*[3]. De son côté, le Muni est lui aussi « constitué » par la non-naissance et la non-abolition *(anutpādānirodhaprabhāvita)* puisqu'il possède le *dharmakāya* de non-concupiscence caractérisé par les deux Vérités de purification *(vyavadānasatya)*[4], le *mārgasatya* et le *nirodhasatya* étant tous les deux « constitués » par le *dharmakāya*[5]*;* la *RGVV* explique que ces deux Vérités constituent l'*adhigamadharma*, auquel s'oppose le *deśanādharma* consistant en l'aspect d'Écoulement *(niṣyanda)* du *dharmakāya.*

De ces passages il ressort que le *dharmakāya* de *buddha*, qui est en réalité incomposé *(asaṃskṛta)*, se compose en quelque sorte des deux Vérités de purification qui constituent l'*adhigamārtha* consistant en *prajñā* et *jñāna*[6]. Ainsi les propriétés inséparables dont une « chose »

(1) Il s'agit des soixante-quatre *guṇa* du Tathāgata exposés dans le *Ratnadārikāsūtra* (v. *RGV* 3.27) ; ils s'appuient sur la *nirmalā tathatā* (*RGVV* 3.1).

Pareillement, les *dharma* de la pureté sont *avinirbhāgalokottaradharmakāyaprabhāvita* et ont pour nature la Vacuité des *āgantukamala* (*RGVV* 1. 154-155, p. 76-77). Cf. *Siddhi*, p. 704-705.

(2) *RGVV* 1. 149-152 (p. 72. 9-10) : *trividhabuddhakāyaprabhāvitatvaṃ hi tathāgatatvam.*

(3) *RGVV* 1. 6-8 (p. 8. 8-9) : *saṃskṛtaviparyayeṇâsaṃskṛtaṃ veditavyam/ tatra saṃskṛtam ucyate yasyotpāde 'pi prajñāyate sthitir bhaṅgo 'pi prajñāyate/ tadabhāvād buddhatvam anādimadhyanidhanam asaṃskṛtadharmakāyaprabhāvitaṃ draṣṭavyam/*

(4) *RGVV* 1.21 : *anutpādānirodhaprabhāvitasya muner vyavadānasatyadvayavirāgadharmakāyatvād ..*

Voir *LAS* (3, p. 192) sur *anutpāda* comme synonyme *(paryāyavacana)* de *tathāgata.* — Cf. *Siddhi*, p. 704.

(5) Cf. *DzG*, f. 34a et 35b, où Bu ston compare la connexion entre le *dharmakāya* et le *nirodhasatya* avec celle qui existe entre le bijou et ses qualités.

(6) Le *mārgasatya* est l'*adhigamadharma* en tant que cause, et le *nirodhasatya* est l'*adhigamadharma* en tant que Fruit ; voir *RGVV* 1. 20-21 ; cf. 1. 145.

Selon le *LAS* (5, p. 218-219), la Gnose de compréhension *(adhigamajñāna)* du *tathāgata* est « constituée » par la *prajñā* et le *jñāna;* mais les *tathāgata-arhat-samyaksambuddha* ne sont pas « constitués » par le *citta*, le *manas*, le *manovijñāna*, le l'*avidyāvāsanā*, et les *skandha dhātu* et *āyatana.* En réalité, pour éviter la vue spéculative *(dṛṣṭi)* il faut voir les *buddha* à la fois comme exempts du permanent et de l'impermanent *(nityānityavinirmukta)* et comme « constitués » par le permanent et l'impermanent *(nityānityaprabhāvita).*

(en l'occurence la Réalité absolue) est « constituée », et qui servent à la « déployer » ou à la manifester (: *prabhāvay-*), sont en dernière analyse des caractéristiques essentielles de cette « chose ». La notion du *prabhāvitatva* peut de la sorte servir à faire ressortir le lien existant entre la compréhension pratique *(adhigama)* sur le Chemin constitué par les mérites, etc., d'une part, et de l'autre la Réalité absolue du *dharmakāya* qui, bien que « permanent » *(nitya)* et *asaṃskṛta*, paraît, au point de vue de la pratique spirituelle et partant de la *saṃvṛti*, se « composer » de ces mérites, etc.[1]

La notion du *prabhāvitatva* n'est pas limitée au *RGV* et à quelques textes étroitement apparentés. Au chapitre XXII du *Samādhirāja-sūtra* traitant du Corps du *tathāgata*, le Tathāgatakāyanirdeśaparivarta, il est dit que les *buddha* sont *dharmakāyaprabhāvita* et qu'ils ne sont pas *rūpakāyaprabhāvita*[2]. Ils sont en même temps exempts de toute marque *(nimitta = mtshan ma)*, profonds *(gambhīra)*, incommensurables *(aprameya)*, et impensables *(acintya)* (22.31-32) ; et le *tathāgatakāya* étant tel, il doit être connu *(prajñātavya)* comme le *dharmakāya*[3]. En outre, il est enseigné que ce Corps de *dharma* est identique à la *buddhi* qui est, elle, issue des mérites *(puṇya)* nombreux[4]. La même idée se rencontre aussi au vers 22.2 du même Sūtra où il est dit que le Corps du *buddha* est issu du mérite *(puṇyanirjāta)*[5], et qu'il est pur *(śuddha)* et lumineux *(prabhāsvara)*. Indiqué par l'indication de la Vacuité *(śūnyatānirdeśa)*, il est à la fois permnent dans le discursus conventionnel *(nityo vyāhāreṇa)*[6], désignation conventionnelle au Sens absolu *(saṃketaḥ paramārthena = don dam pas brdar gyur pa)*, et Sens absolu par l'expression réelle *(paramārtho [yathā]bhūtavacanena)* (p. 298).

Ces énoncés touchant le *dharmakāya* (dont quelques-uns apparaissent comme volontairement paradoxaux) semblent le

(1) Cf. *Ña ṭīk*, 1, f. 240-241 (*supra*, p. 148) ; et *infra*, p. 446, 453. Voir aussi p. 364-365, 369.

(2) P. 297. 2-3. Cf. 6, p. 67 ; 32.32.

(3) P. 297. 8-12. Cf. 12, p. 167 : *yayā dharmatayā tathāgataḥ prabhāvyate tāṃ dharmatāṃ yathābhūtaṃ prajānāti/ anantān buddhaguṇān [bodhisattvaḥ] prajānāti/ tat kasya hetoḥ/ anantā hi kumāra buddhaguṇā acintyāś cintāpagatās tenāśakyaṃ cintayituṃ vā pramātuṃ vā/ tat kasya hetoḥ/ cittaṃ hi kumāra niḥsvabhāvam arūpyam anidarśanam/ iti hi kumāra yatsvabhāvaṃ cittaṃ tatsvabhāvā buddhaguṇā yatsvabhāvā buddhaguṇās tatsvabhāvās tathāgatās tatsvabhāvās sarvadharmāḥ/*

(4) *SRS* 22, p. 297. L'édition de REGAMEY porte : *tathāgatakāyaḥ śatapuṇyanirjātayā buddhyā ekārthanirdeśo dharmanirjāto... atyantākāśasvabhāvo adṛśyaś cakṣuḥpathasamatikrānto dharmakāyaḥ prajñātavyaḥ/* (Le tibétain a (H, f. 117b) : *bsod nams brgya pa las skyes pa'i blo daṅ don gcig tu bstan pa yin te* ; DUTT lit cependant *buddhyānekārthanirdeśaḥ*. V. la note 157 de la traduction de REGAMEY.)

(5) V. *SRS* 3 (p. 34.1) : *niṣyandaḥ sa tathāgataḥ puṇyānām... citrito 'nuvyañjanaiḥ/ kusumito lakṣaṇaiḥ/*

Cf. *LAS* 2, p. 56 et suiv. sur le *dharmatābuddha*, le *niṣyandabuddha*, et le *nirmitanirmāṇabuddha;* v. D.T. SUZUKI, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra* (London, 1930), p. 308 et suiv. ; L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 801-802 ; 478, 501, et *Bull. classe des lettres* (Acad. royale de Belgique), 1929, p. 217 et suiv.

(6) Cependant le tibétain a *brtags pa* (et non *rtag pa = nitya*).

rapprocher dangereusement du *rūpakāya*, qui est lui aussi sans mesure et impensable (p. 302.14) mais auquel on attribue couramment certaines qualités positives ; mais la Réalité absolue du *Samādhirāja-sūtra* est l'Égalité *(samatā)* de tous les *dharma* et la Vacuité. Et le Sūtra ajoute que le *dharmakāya* est un Corps né « par » le *dharma* *(dharmeṇa nirjitaḥ : chos las skyes pa)* qui ne saurait jamais être désigné ou exprimé *(na śakyaṃ prajñāpitum)* par le *rūpakāya* (22.22) ; cette précision rejoint l'explication donnée dans la section en prose au début du chapitre où il a été dit que les *buddha* sont « constitués » par le *dharmakāya* mais non pas par le *rūpakāya*. Il semble donc qu'on puisse conclure que le *prabhāvitatva* se rapporte à la présence d'une caractéristique essentielle en vertu de laquelle la Réalité peut se manifester sous une forme correspondant à ce qu'elle est en réalité ; ainsi les Buddha sont des Éveillés du fait de posséder le *dharmakāya*.[1] Par contre, leur *rūpakāya* les rapproche du Roi-Cakravartin dont les marques du Grand Homme *(mahāpuruṣalakṣaṇa)* sont en même temps celles du *rūpakāya*, et ce dernier Corps ne saurait donc constituer le caractère spécifique du Buddha vu qu'il ne « constitue » pas son essence.[2] Selon le *Samādhirāja*, le *dharmakāya* est l'essentiel du Buddha, et le *rūpakāya* n'est qu'une manifestation qui en dépend. Les vers 22.28-29 ajoutent que les qualités réelles du Corps *(ātmabhāvasya bhūtavarṇāḥ = sku yi yon tan dag)* enseignées dans les Sūtra sont l'objet de l'adhésion convaincue *(adhimukti)* de tous les êtres animés, et qu'elles ne sauraient jamais faire l'objet d'une comparaison ordinaire[3].

Selon l'*Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* (2, p. 36), les fruits de la vie spirituelle — le *srotaāpattiphala*, etc. — sont *asaṃskṛtaprabhāvita*, expression que Haribhadra explique en disant qu'il s'agit de fruits *issus* de l'Incomposé puisqu'ils ont réellement pour nature la non-production *(asaṃskṛtaprabhāvitam iti tattvato 'nutpādasvabhāvatvān mārgasyâsaṃskṛtanirjātaṃ phalaṃ kāryam)* ; l'emploi du mot *nirjāta* pour gloser *prabhāvita* coïncide donc avec l'usage du *Samādhirāja-sūtra* noté plus haut[5]. Le Sūtra dit ailleurs que si les Buddha-Bhagavat

(1) Sur les traductions chinoises du terme *prabhāvita* v. C. Regamey, *Three Chapters from the Samādhirājasūtra* (Varsovie, 1938), note 152. M. Regamey traduit (p. 85 note) : « conditioned (by the Absolute Body) ». La version tibétaine du commentaire de Manjuśrīkīrti traduit *prabhāvita* par *bsgos pa* « imprégné » *(vāsita, bhāvita)* et explique : *chos kyi skus bsgos pa ni gzugs kyi sku yin la/ chos kyi sku ni gzugs kyi skus bsgos pa yaṅ ma yin te.* Dans le *Daśabhūmikasūtra* aussi *bsgos pa = (adhi)vāsita(tā)* ; et la *Mahāvyutpatti* (6714 et 9312) donne *paribhāvita = bsgos pa*, etc.

(2) Cf. *RGVV* 2. 29 ; *RGV* 3.38 ; *AA* 8.12-20.

(3) Sur le *bhūtaguṇavarṇa* des *buddha* voir les chapitres III et XII du *SRS* ; *AAĀ* 2.18-19.

(4) Comparer le terme *tathāgatabhūtaguṇaparamārthastuti* dans la *RGVV* (1.2, p. 5. 2).

(5) P. 354-355. Pour *prabhāvita* ~ *nirjāta* v. aussi *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*, p. 75 : *yā kācid dharmacaryā... loke prajñāyate prabhāvyate sarvā sā bodhisattvanirjātā bodhisattvaprabhāvitā bodhisattvopāyakauśalyapravartitā/* — Le mot *prabhāvita* a été traduit en tibétain non seulement par *rab tu phye ba* mais aussi par *byuṅ ba* « issu » (par exemple dans le *Vārttika* de Bhadanta Vimuktisena ad *AA* 1.39 ; cf. *WZKSO* 12-13 (1968, Festschrift E. Frauwallner), p. 311.

sont des *dharmakāya*, il ne faut pas s'imaginer qu'il est question d'un simple *satkāya* parce qu'il faut voir le Buddha comme la perfection du Corps du *dharma* et que le Corps du *tathāgata* est « constitué » par la *bhūtakoṭi (dharmakāyapariniṣpattito māṃ bhikṣavo drakṣyathaiṣa ca tathāgatakāyo bhūtakoṭiprabhāvito draṣṭavyo yad uta prajñāpāramitā).*[1] Les *tathāgata* sont aussi *prabhāvita* de la *prajñāpāramitā* incommensurable et impérissable *(prajñāpāramitātaḥ prabhāvitāḥ).*[2]

L'expression *asaṃskṛtaprabhāvita* est employée aussi dans la *Vajracchedikā* (§ 7) comme une épithète des Saints : *nâsti sa kaścid dharmo yas tathāgatenânuttarā samyaksambodhir ity abhisambuddhaḥ, nâsti dharmo yas tathāgatena deśitaḥ/ tat kasya hetoḥ/ yo 'sau tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśito vā, agrāhyaḥ so 'nabhilāpyaḥ/ na sa dharmo nâdharmaḥ/ tat kasya hetoḥ/ asaṃskṛtaprabhāvitā hy āryapudgalāḥ/* « Il n'existe pas de *dharma* auquel le Tathāgata se soit Éveillé [en le prenant pour] la suprême et exacte Sambodhi, et il n'existe pas de *dharma* enseigné par le Tathāgata. — Comment cela ? — Le *dharma* auquel le Tathāgata s'est Éveillé et qu'il a enseigné n'est pas à saisir et il est inexprimable : ce n'est ni *dharma* ni *adharma.* — Comment cela ? — C'est que les individus Saints sont « constitués » par l'Incomposé. »[3]

b. Les « modes » excellents de l'Absolu et la *sarvākāravaropetaśūnyatā*

Sous la dixième rubrique du premier chapitre du *RGV* traitant de la catégorie de la non-différence *(asambhedārtha)* on trouve une longue discussion sur la connexion entre l'Absolu — le *buddhatva* ou la Gnose absolue — et les qualités ou « modes » *(ākāra)* de ce dernier.

Dans la condition très pure *(suviśuddhāvasthā)* il y a le *dharmakāya*, le *tathāgata*, l'*āryastya*, et la Cessation (ou *nirvāṇa*) de Sens absolu *(paramārthanirvṛti = don dam mya ṅan 'das)*, autrement dit les quatre « tournures » *(paryāya)* dans l'*anāsravadhātu* au point de vue de la division quadruple du sens (*RGV* 1.84 [*śloka*]-85) :

sa dharmakāyaḥ sa tathāgato yatas tad āryasatyaṃ paramārthanirvṛtiḥ/
ato na buddhatvam ṛte 'rkaraśmivad guṇāvinirbhāgatayâsti nirvṛtiḥ//

(1) *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā* 4, p. 94. — Haribhadra explique (p. 269) : *'dharmakāyapariniṣpattito' māyopamādvayajñānasākṣātkriyāniṣpattyā niṣpannaṃ māṃ drakṣyathêty anena hetur uktaḥ/ eṣa ca tathāgatakāyo bhūtakāyo bhūtakoṭiprabhāvito dharmakāyapariniṣpattyā niṣpanno, yad uta prajñāpāramitā tatsvabhāva iti/ anena pakṣadharmopasaṃhāraḥ kṛtaḥ/...*

(2) 28, p. 467.

(3) Notre traduction du mot *prabhāvita* est conventionnelle et ne saurait rendre toutes les nuances du terme. Cf. P. Mus, *Barabuḍur*, p. 770 ; E. Conze, *Vajracchedikā* (Rome, 1957), p. 98-99, Dans un récent travail M. E. Lamotte a employé l'expression « informer » (*La concentration de la Marche Héroïque* [Bruxelles, 1965], note 262).

dharmakāyādiparyāyā veditavyāḥ samāsataḥ/
catvāro 'nāsrave dhātau caturarthaprabhedataḥ//

Ces quatre sens sont énumérés au vers suivant (1.86) :

buddhadharmāvinirbhāgas tadgotrasya tathāgamaḥ/
amṛṣāmoṣadharmitvam ādiprakṛtiśāntatā//

Les quatre *paryāya* sont donc l'inséparabilité des *buddhadharma*, l'« arrivée ainsi » au *gotra*, la qualité d'être non-faux et non-trompeur, et le fait d'être tranquille par nature dès l'origine.

La *RGVV* explique l'inséparabilité des *buddhadharma* par une citation tirée du *ŚMDSS* : « O Bhagavat, le *tathāgatagarbha* n'est pas Vide des *dharma* de *buddha* plus nombreux que les sables de la Gaṅgā qui sont inséparables, *amuktajña (bral mi šes pa)*, et impensables » *(aśūnyo bhagavaṃs tathāgatagarbho gaṅgānadīvālukāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmaiḥ)*[1].

Le même Sūtra a aussi dit ailleurs : « O Bhagavat, le *tathāgata* et le *dharmakāya* ne sont pas différents » *(nânyo bhagavaṃs tathāgato 'nyo dharmakāyaḥ)*[2]; « le *dharmakāya* de *tathāgata* muni de telles qualités a été enseigné par le nom de *duḥkhanirodha* » *(duḥkhanirodhanāmnā bhagavann evaṃguṇasamanvāgatas tathāgatadharmakāyo deśitaḥ)*[3]; « le mot « *nirvāṇadhātu* » est une expression pour le *dharmakāya* de *tathāgata* » *(nirvāṇadhātur iti bhagavaṃs tathāgatadharmakāyasyaitad adhivacanam)*[4].

La stance suivante se rapporte à la deuxième moitié du vers 84 (1.87) :

sarvākārābhisambodhiḥ savāsanamaloddhṛtiḥ/
buddhatvam atha nirvāṇam advayaṃ paramārthataḥ//

« L'Éveil omnimodal c'est l'élimination de toutes les impuretés avec leurs imprégnations ; ainsi la bouddhaté et le *nirvāṇa* sont non-dualité au Sens absolu. » La *RGVV* explique : « Comme ces quatre *paryāya* de l'*anāsravadhātu* sont inclus *(samavasaranti = yaṅ dag par 'du ba)* dans le *tathāgatadhātu*, lequel est unique *(eka)* et le Sens indifférencié *(abhinno 'rthaḥ)*[5], ce qu'on nomme « *buddhatva* » en raison de l'*abhisambodha* portant sur tous les *dharma* selon tous les modes par la méthode du *dharma* sans dualité en vertu du fait qu'ils ont un sens unique *(eṣām ekārthatvād advayadharmanayamukhena = 'di dag don gcig pas*

(1) *ŚMDSS*, f. 445a. Cf. *RGVV* 1.1 (p. 3. 4-5) et 1. 154-155 (p. 76. 8-9). La *RGVV* ajoute une autre citation du *ŚMDSS* sur le sens du *dharmakāya* (p. 12 et 76-77), ainsi qu'une citation de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* sur l'assimilation du *tathāgatagarbha* au *dharmakāya* (p. 2.12) ; ce commentaire a en outre expliqué les trois autres termes par des citations de textes canoniques. — V. *DzG*, f. 29b et suiv., et *infra*, p. 357 et suiv. sur le terme *amuktajña*.

(2) F. 440 a-b (= *RGVV* 1. 86).

(3) F. 444b-445a (= *RGVV* 1.86) ; cf. *RGVV* 1.12.

(4) F. 440a6 (= *RGVV* 1.86).

(5) Tib. : *de bžin gšegs pa'i khams kyi don gcig la yaṅ dag par 'du ba...*

gñis su med pa'i chos kyi tshul gyi sgo nas) et ce qu'on nomme « *nirvāṇa* » en raison de l'élimination des impuretés avec leurs imprégnations en vertu du *mahābhisambodha*[1] sont tous les deux à voir comme non-dualité dans l'*anāsrava-dhātu :* ils sont non-différents *(abhinna = dbyer med)* et ininterrompus *(acchinna = bcad du med)*. Comme il est dit : « La délivrance *(mokṣa)* — caractérisée par le fait d'être non différente des *guṇa* de tous les modes *(sarvākāra)* innombrables *(asaṃkhyeya)*, impensables *(acintya)*, et immaculés *(amala)* — est le *tathāgata*[2]. — En ce qui concerne le *parinirvāṇa* des Arhat et des Pratyekabuddha, il est dit[3] que l'allusion au *nirvāṇa* est un moyen *(upāya)* des *tathāgata ;* ainsi il a été montré que ce moyen des grands Seigneurs de la Loi *(dharmaparameśvara)*, des Samyaksambuddha, fait qu'on ne se désiste pas *(avivartanopāya = mi ldog pa'i thabs) ;* [c'est un moyen] à la manière de la ville créée par magie *(nirmāṇa = sprul pa)* au milieu d'un désert à l'intention des gens fatigués par la longueur du chemin[4]. O Bhagavat, c'est en vertu de l'obtention du *nirvāṇa* que les Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha sont munis de tous les *guṇa* incommensurables, impensables et parfaitement purs *(viśuddhiniṣṭhāgata) ;* ainsi, en obtenant le *nirvāṇa* ayant pour caractéristique d'être non différent de la perfection des *guṇa* de quatre sortes *(caturākāraguṇaniṣpattyasambhinnalakṣaṇam = yon tan rnam pa bži grub pa daṅ dbyer med pa'i mtshan ñid)*, les Samyaksambuddha les ont pour leur soi *(tadātmakāḥ) ;* par conséquent, étant donné que le *buddhatva* et le *nirvāṇa* sont doués des *guṇa* inséparables *(avinirbhāgaguṇayogāt)*, il est impossible d'obtenir le *nirvāṇa* sans le *buddhatva*. »

C'est à ce point que le *RGV* et son commentaire font intervenir la théorie de la possession de tous les « modes » excellents. Or ce qui en est doué n'est autre que la Vacuité *(sarvākāravaropetaśūnyatā = rnam kun mchog ldan gyi stoṅ pa ñid)*. Dans le traité cette conception a été illustrée par une parabole (1.88-92) :

anyonyakuśalā yadvad bhaveyuś citralekhakāḥ/
yo yad aṅgaṃ prajānīyāt tad anyo nâvadhārayet//88//
atha tebhyaḥ prabhū rājā prayacched dūṣyam ājñayā/
sarvair evâtra yuṣmābhiḥ kāryā pratikṛtir mama//89//
tatas tasya pratiśrutya yuñjeraṃś citrakarmaṇi/
tatraiko vyabhiyuktānām anyadeśagato bhavet//90//

(1) Tib. : *lhan cig mṅon par rdzogs par byaṅ chub pa.*

(2) *RGVV* 1.87 : *ete catvāro 'nāsravadhātuparyāyās tathāgatadhātāv ekasminn abhinne 'rthe samavasaranti/ ata eṣām ekārthatvād advayadharmanayamukhena yac ca sarvākārasarvadharmābhisambodhād buddhatvam ity uktaṃ yac ca mahābhisambodhāt savāsanamalaprahāṇān nirvāṇam ity uktam etad ubhayam anāsrave dhātāv advayam iti draṣṭavyam abhinnam acchinnam/*

sarvākārair saṃkhyeyair acintyair amalair guṇaiḥ/
abhinnalakṣaṇo mokṣo yo mokṣaḥ sa tathāgataḥ//

(3) *ŚMDSS*, f. 433a-b.

(4) Cf. *Saddharmapuṇḍarīka* 7.92 et suiv. — V. *supra*, p. 182, 186, 193 n. 3, 211-213, 243.

deśāntaragate tasmin pratimā tadviyogataḥ/
na sā sarvāṅgasampūrṇā bhaved ity upamā kṛtā//91//
lekhakā ye tadākārā dānaśīlakṣamādayaḥ/
sarvākāravaropetā śūnyatā pratimôcyate//92//

« Supposons qu'il y ait des peintres experts dans des [travaux] complémentaires, l'un ne se spécialisant pas dans la partie [qui est la spécialité] connue des autres. Alors un roi puissant leur donne une toile et leur commande de peindre tous ensemble son portrait. Alors, ayant reçu sa commande, ils se mettent tous à peindre. Sur ces entrefaites l'un des [peintres] chargés [de l'exécution du portrait] s'absente ailleurs ; et tant qu'il est absent ce portrait ne sera pas complet dans toutes ses parties en raison de son absence. Voilà la parabole. Les peintres, ce sont les modes *(ākāra)* — telles la libéralité, la bonne conduite, la constance (: *kṣānti*), etc. — et la Vacuité munie de tous les modes excellents a été nommée le portrait. »[1]

La *RGVV* nous fournit l'explication suivante de cette stance. « Par la parabole des peintres *(citrakaradṛṣṭānta)* on doit savoir que les qualités sont au complet *(guṇasarvatā)* grâce à la réalisation *(abhinirhāra = mṅon par bsgrubs pa)* de la *sarvākāravaropetaśūnyatā* dans l'*anāsrava-dhātu*. A ce sujet il faut savoir que chacun de ces [modes] — la libéralité *(dāna)* et les autres — est illimité *(aparimita)* vu que, dans l'objet du *buddha*, ils sont divisés dans des formes illimitées *(buddhaviṣayāparyantaprakārabhedabhinnatvāt)*[2]. Ils sont impensables par leur nombre et leur pouvoir *(prabhāva)*. Ils sont la perfection de la pureté *(viśuddhiparamatva)* vu que la jalousie et les autres obstacles impurs *(vipakṣamala)* ont été écartés avec leurs imprégnations. Par l'obtention du *dharma* sans production au moyen de la réalisation en méditation du Moyen de la composition d'esprit de la Vacuité munie de tous les modes excellents *(sarvākāravaropetaśūnyatāsamādhimukhabhāvanā)* il y a obtention *(samudāgacchati = yaṅ dag par 'grub pa)*, dans la Terre *(bhūmi)* du Bodhisattva nommée l'*acalā*, de l'ensemble des qualités des *tathāgata* dans l'*anāsrava-dhātu* grâce au fait qu'on s'appuie sur le *mārgajñāna* agissant par sa nature *(svarasavāhin : raṅ gi ṅaṅ gis 'jug pa)* sans conceptualisation différenciatrice *(avikalpa)*, sans coupure *(niśchidra)* et sans interruption *(nirantara)*. Dans la *bhūmi* nommée la *sādhumatī* l'incommensurabilité des *guṇa* s'obtient du fait que [le Bodhisattva] s'appuie sur le *jñāna* qui embrasse les *buddhadharma* illimités grâces aux océans *(samudra)*[3] des Moyens de *samādhi* et de *dhāraṇī* innombrables. Sur

(1) Tib. : *de rnams 'dri byed gaṅ dag yin/ /sbyin daṅ tshul khrims bzod la sogs/ /rnam pa kun gyi mchog ldan pa/ /stoṅ pa ñid ni gzugs su brjod//*

(2) Tib. : *de la sbyin pa la sogs pa 'di dag ñid las re re yaṅ saṅs rgyas kyi yul la mtha' yas par rnam pa'i rab tu dbye bar tha dad pa'i phyir tshad med par rig par bya'o//*

(3) Au *samudra (rgya mtsho)* du sanskrit correspond en tibétain *brgya stoṅ = śatasahasra.*

la *bhūmi* nommée la *dharmameghā* l'impensabilité des *guṇa* s'obtient grâce au fait que [le Bodhisattva] s'appuie sur le savoir immanent des séjours du secret de tous les *tathāgata (sarvatathāgataguhyasthānāviparokṣajñāna)*[1]. Et immédiatement après, pour accéder à la *buddhabhūmi*, la perfection de la pureté des *guṇa (guṇaviśuddhiparamatā)*[2] s'obtient grâce au fait qu'on s'appuie sur le *jñāna* qui délivre de tous les obstacles en Affects et du savoir avec leurs *vāsanā*. Dans les quatre séjours *(saṃniśraya = rten)* dans ces *bhūmijñāna* les Arhat et les Pratyekabuddha ne sont pas visibles, et ils sont donc loin du *nirvāṇadhātu* ayant pour caractéristique d'être non différent de la perfection des *guṇa* de quatre sortes *(caturākāraguṇapariniṣpattyasambhinnalakṣaṇa)*[3].

Il est donc dit dans le *RGV* (1.93) :

> *prajñājñānavimuktīnāṃ dīptispharaṇaśuddhitaḥ/*
> *abhedataś ca sādharmyaṃ prabhāraśmyarkamaṇḍalaiḥ//*

« La *prajñā*, le *jñāna* et la délivrance sont pareils quant à leurs qualités à la lumière, aux rayons et à l'orbe du soleil au point de vue de l'éclat, du rayonnement et de la pureté, et aussi au point de vue de la non-différence. » — La *RGVV* explique : « On a montré la communauté en qualités revêtant quatre formes entre la *prajñā*, le *jñāna* et la *vimukti* — lesquels indiquent *(sūcyate = mtshon par byed pa)* le *nirvāṇadhātu* ayant pour caractéristique d'être non-différent de la perfection des *guṇa* de quatre sortes *(caturākāraguṇaniṣpattyasambhinnalakṣaṇa)* — et le soleil pour trois raisons dans l'ordre, et pour encore une autre raison. La *prajñā*, qui relève de la Série *(saṃtāna)* du *buddha* et est supramondaine et sans conceptualisation différenciatrice *(lokottaranirvikalpa)*, est pareille à l'éclat puisqu'elle aide *(upasthānatā = ñe bar gnas pa)* à détruire les ténèbres recouvrant l'essence connaissable suprême *(paramajñeyatattva = šes bya'i de kho na ñid dam pa)*; le *jñāna* de l'Omniscient[4] acquis par la suite *(tatpṛṣṭhalabdha)* est pareil au rayonnement du filet des rayons puisqu'il porte *(pravṛttatā: 'jug pa)* sur toutes les choses connaissables sans exception et selon tous les modes *(sarvākāraniravaśeṣajñeyavastu)*; et la délivrance par nature de la Pensée, la base de ces deux, est pareille à l'orbe pur du soleil par sa luminosité très immaculée *(tadubhayāśrayasya cittaprakṛtivimukter atyantavimalaprabhāsvaratayârkamaṇḍalaviśuddhisādharmyam)*[5]. Et ces trois sont pareils à la nature inséparable de ces trois choses puisqu'ils ont pour nature d'être non différents du *dharma-*

(1) Tib. : *gsaṅ ba'i gnas lkog tu ma gyur pa'i šes pa*. Cf. EDGERTON, *BHSD s. u. aviparokṣajñāna*.

(2) Tib. : *rnam par dag pa mchog gi yon tan ñid*.

(3) Tib. : *yon tan rnam pa bži grub pa daṅ dbyer med pa'i mtshan ñid*.

(4) Tib. : *šes bya thams cad kyi ye šes*. Mais v. *infra*, p. 357, sur le *Daśabhūmikasūtra*.

(5) Tibétain : *de gñis ka'i rten sems kyi raṅ bžin rnam par grol ba ni šin tu dri med ciṅ 'od gsal ba ñid kyis...*

dhātu (tisṛṇām api dharmadhātvasambhedasvabhāvatayā tattrayāvinirbhāgasādharmyam)[1]. »

Le dernier vers de la section consacrée au dixième *artha* donne le résumé suivant de la théorie (1.94) :

ato 'nāgamya buddhatvaṃ nirvāṇam nâdhigamyate/
na hi śakyaḥ prabhāraśmī nirvṛjya prekṣitum raviḥ//

« Ainsi donc, sans avoir accédé *(thob pa)* à la bouddhaté on n'obtient pas *('thob pa)* le *nirvāṇa;* en effet, sans son éclat et ses rayons le soleil ne peut être vu.[2] — La *RGVV* explique : « Puisque, dans le *dhātu* avec des *dharma* (°*dharmopahita)*[3] bons *(śubha)* ayant pour nature d'être à proximité *(sāṃnidhya = ñe bar gnas pa)* dès l'origine, les *tathāgata* ont pour qualités des *guṇa* inséparables *(avinirbhāgaguṇadharmatvam = yon tan rnam par dbye ba med pa'i chos ñid)*, il n'est pas possible de comprendre *(adhigama = rtogs pa)* — de se rendre présent *(sākṣātkaraṇa)* — le *nirvāṇadhātu* caractérisé par la délivrance de tous les obstacles *(āvaraṇa)* sans avoir accédé à l'état de *tathāgata (tathāgatatva)* — la vue de la *prajñā* et du *jñāna* sans attachement et sans obstacle *(asaṅgāpratihataprajñājñānadarśanam)*[4] — tout comme celui qui ne voit pas son éclat et ses rayons ne voit pas l'orbe du soleil. Ainsi il est dit[5] : « O Bhagavat, si les *dharma* sont inférieurs ou supérieurs *(hīnapraṇītadharmāṇām: dman pa daṅ gya nom pa'i chos la)*[6] on n'obtient pas le *nirvāṇa;* ô Bhagavat, ce sont les personnes dont les *dharma* sont Égaux *(sama = mtshuṅs pa)*, qui ont la Gnose Égale *(samajñāna)*, la délivrance Égale *(samavimukti)*, la vue du savoir libérateur Égal *(samavimuktijñānadarśana = rnam par grol ba'i ye šes mthoṅ ba mtshuṅs pa rnams)*, qui obtiennent le *nirvāṇa.* Par conséquent, ô Bhagavat, le *nirvāṇadhātu* est d'une seule Saveur *(ekarasa)*, d'une Saveur Égale *(samarasa = ro mtshuṅs pa)* — en vertu de la Saveur de la science et de la délivrance *(vidyāvimuktirasena = rig pa daṅ rnam par grol ba'i ros so)*. »

Selon le *RGV* (2.11), la vision du Corps de *buddha* muni de tous les « modes » excellents *(sarvākāravaropetabuddhabhāvanidarśanam: rnam pa kun gyi mchog ldan pa saṅs rgyas sku ni ṅes thob pa)* est le fruit de la Gnose subséquente *(tatpṛṣṭhalabdhajñāna)* au *nirvikalpajñāna.* Les *ākāra* n'apparaissent donc pas au niveau où l'Absolu est connu tel qu'il est en réalité par la Gnose sans conceptualisation différenciatrice dans le *samādhi*, mais au niveau où la pensée conceptuelle entre en jeu.

(1) Tib. : *gsum ka yaṅ chos kyi dbyiṅs daṅ dbyer med pa'i raṅ bžin ñid kyis gsum po de rnam par dbye ba med pa daṅ chos mtshuṅs so.*

(2) Sur la comparaison de l'Absolu avec le soleil voir aussi *RGV* 1. 153.

(3) Tib. *chos daṅ ldan pa'i khams.* Cf. la notion de l'*upadhi.*

(4) Tib. : *chags pa med pa thogs pa med pa'i ye šes kyi gzigs pa mṅa ba'i de bžin gšegs pa.*

(5) *ŚMDSS*, f. 437a-b (qui diffère cependant de la version tibétaine de la citation dans la *RGVV*).

(6) Le K porte : *bzaṅ ṅan du 'byed pa'i chos can dag,* « ceux qui ont pour qualité de différencier entre le bon et le mauvais ».

Les *ākāra* de l'Absolu — ou plus exactement du *buddhatva* et de la Gnose absolue — constituent ainsi un problème particulièrement délicat dans l'histoire de la philosophie bouddhique puisqu'ils pourraient être censés impliquer l'existence d'une entité plus ou moins substantielle à laquelle ils s'attachent. Aussi la notion de la Vacuité munie de tous les *ākāra* excellents est-elle très remarquable ; bien qu'elle ne semble pas être très souvent attestée ailleurs, cette théorie n'est pas limitée exclusivement aux textes traitant du *tathāgatagarbha*, car le *Daśabhūmikasūtra* lui aussi fait allusion à la Gnose de l'Omniscient munie de tous les *ākāra* excellents[1]. La même notion se rencontre ensuite sous une forme plus développée dans le Kālacakra[2] ; d'ailleurs, il s'agit peut-être d'une des doctrines de ce système qui ont conduit quelques docteurs à mettre en doute l'authenticité de certains de ses textes. La théorie s'est aussi développée — ou à tout le moins elle a été parfois comprise — dans le sens du Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* soutenue par l'école des Jo naṅ pa, dont une des autorités scripturaires fut précisément le Kālacakra[3]. Dans ces derniers systèmes cette notion servait en fait à accréditer une interprétation de tendance ontologique aux termes de laquelle les modes en question se rattachent, comme de véritables attributs, à une réalité quasi substantielle qui en est qualifiée, tout comme une substance est qualifiée par ses qualités.

La théorie du *nirvāṇa* inséparable de la bouddhaté munie de tous les modes a par ailleurs servi à distinguer le véritable *nirvāṇa* du *buddha* du *nirvāṇa* « montré » aux Arhat et aux Pratyekabuddha comme un simple moyen salvifique *(upāya)*; et ainsi elle rejoint les doctrines sur le *nirvāṇa* considérées plus haut dans la section sur les trois *gotra* et l'*ekayāna*.

C'est sur la *RGVV* (1.84-86) et les écritures qui y sont citées (ainsi que sur des pasages parallèles du même commentaire : 1.1, 12 et 149-155) que s'appuie la conception qui assimile le *tathāgatagarbha* au *dharmakāya*. C'est ce problème qui nous occupera dans la section suivante.

c. *Avinirbhāga*, *sambaddha* et *amuktajña* comme épithètes des qualités de l'Absolu

Non seulement le *buddhatva* est *prabhāvita*, et indifférencié *(asambhinna)*, de certaines propriétés intrinsèques de l'Absolu, mais le *tathāgatagarbha* est lui aussi non-Vide *(aśūnya)* des *buddhadharma ;*

(1) *Daśabhūmikasūtra*, 1 XX (= p. 29) : *sarvākāravaropetasarvajñajñāna.*

(2) Cf. mKhas grub rje, *Ṭīk chen khams le'u*, f. 232a.

(3) V. Thu'u bkvan Blo bzaṅ chos kyi ñi ma, *Grub mtha' šel gyi me loṅ*, chapitre sur les Jo naṅ pa (traduit dans *JAOS* 83 [1963], p. 73 et suiv.). Selon le *Yaṅ rgyan* de sGra tshad pa (f. 14a, etc.), la *sarvākāravaropetā śūnyatā* est bien la *svabhāva-śūnyatā* (et non pas le *gžan stoṅ*).

et il s'ensuit, ainsi qu'on l'a vu, qu'il est impossible de lui surajouter la purification *(vyavadāna)*.

Cette connexion très spéciale est expliquée en détail par la *RGVV*, qui cite (1.154-155) un passage afférent du *ŚMDSS : śūnyas tathāgatagarbho vinirbhāgair muktajñaiḥ sarvakleśakośaiḥ/ aśūnyo gaṅgānadīvālikāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmaiḥ/*, « Le *tathāgatagarbha* est Vide de toutes les enveloppes des Affects séparables et *muktajña*, mais il est non-Vide des *buddhadharma* dépassant [en leur nombre] les sables de la Gaṅgā, ces qualités étant inséparables, *amuktajña* et impensables »[1]. Ce passage développe la définition du *dharmakāya* par rapport au *tathāgatagarbha* que le même Sūtra a donnée quelques lignes plus haut : *duḥkhanirodhanāmnā bhagavann anādikāliko 'kṛto 'jāto 'nutpanno 'kṣayaḥ kṣayāpagataḥ nityo dhruvaḥ śivaḥ śāśvataḥ prakṛtipariśuddhaḥ sarvakleśakośavinirmukto gaṅgāvālikāvyativṛttair avinirbhāgair acintyair buddhadharmaiḥ samanvāgatas tathāgatadharmakāyo deśitaḥ/ ayam eva ca bhagavaṃs tathāgatadharmakāyo 'vinirmuktakleśakośas tathāgatagarbhaḥ sūcyate/*[2]. Ainsi, si l'on retient la leçon *avinirmuktakleśakośaḥ*, il faut comprendre que le *dharmakāya* qui n'est pas délivré des enveloppes des Affects est *indiqué (sūcyate)*[3] par le nom *tathāgatagarbha*, alors que le *dharmakāya* muni *(samavāgata)* des *buddhadharma* — qui sont *avinirbhāga*, *amuktajña* et *acintya* — est au contraire délivré des Affects ; mais il n'empêche que même le *tathāgatagarbha* est Vide de ces derniers puisqu'ils ne sont qu'adventices *(āgantuka)*.

Un autre passage traitant des qualités absolues et inséparables tiré du *ŚMDSS* est cité dans le *RGVV* (1.149-152) : *tathāgatagarbho lokottaragarbhaḥ prakṛtipariśuddhagarbhaḥ... tasmād bhagavaṃs tathāgatagarbho niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā sambaddhānām avinirbhāgānām amuktajñānānām asaṃskṛtānāṃ dharmāṇām/ asambaddhānām api bhagavan vinirbhāgadharmāṇāṃ muktajñānānāṃ saṃskṛtānāṃ dharmāṇām niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā tathāgatagarbhaḥ/* « Ce *tathāgatagarbha* est un *garbha* du supramondain, un *garbha* très pur par nature.... En conséquence, ô Bhagavat, le *tathāgatagarbha* est le séjour, le support, la base des *dharma* non composés qui sont reliés, inséparables

(1) *ŚMDSS*, f. 445a-b : *bcom ldan 'das/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po ñon moṅs pa thams cad kyi sbubs daṅ tha dad du gnas pa ma grol bas šes pa rnams kyis stoṅ pa daṅ/ bcom ldan 'das/ de bžin gšegs pa'i sñiṅ po saṅs rgyas kyi chos tha dad du mi gnas šiṅ grol bas šes pa bsam gyis mi khyab pa gaṅgā'i kluṅ gi bye ma las 'das pa sñed dag gi*[*s*] *mi stoṅ pa* [*DzG* ajoute : *ñid*] *lags so//*

Cf. *DzG*, f. 19a, et le *Yaṅ rgyan* de sGRA TSHAD PA, f. 37b-39a ; *RGVV* 1.86.

(2) *ŚMDSS*, f. 444b-445a (cité dans *RGVV* 1.12) : *bcom ldan 'das de bžin gšegs pa'i chos kyi sku thog ma ma mchis pa'i dus nas mchis pa/ ma bgyis pa/ ma skyes pa/ mi bas pa/ bas pa ma mchis pa/ rtag pa/ brtan pa/ raṅ bžin gyis yoṅs su dag pa/ ñon moṅs pa thams cad kyi sbubs nas ṅes par grol ba/ saṅs rgyas kyi chos tha dad du mi gnas pa/ grol bar šes pa bsam gyis mi khyab pa gaṅgā'i kluṅ gi bye ma las 'das pa sñed daṅ ldan pa ni sdug bsṅal 'gog pa'i miṅ gis bstan pa'i slad du ste/ bcom ldan 'das de ñid la de bžin gšegs pa'i sñiṅ po chos kyi sku ñon moṅs pa'i sbubs nas ṅes par grol ba žes bgyi'o//*

V. *supra*, p. 267.

(3) Cf. *RGVV* 1.1 (p. 2.1) cité *supra*, p. 298-299.

et *amuktajñāna;* et il est le séjour, le support, la base des *dharma* composés qui ne sont pas reliés et sont séparables et *muktajñāna* »[1]. En insistant sur le fait qu'il s'agit d'un *garbha* — c'est-à-dire d'une « essence embryonnaire » *(sñiṅ po)* — ce passage fait ressortir la différence entre le *dharmakāya* résultant *(phala)* et le *tathāgatagarbha* « causal ».

Dans ce dernier passage on trouve le mot *amuktajñāna* au lieu d'*amuktajña*, mais en dernière analyse le sens est sans doute le même puisque les deux mots figurent dans exactement le même contexte. Ainsi *avinirbhāga*, *sambaddha*, *amuktajña*, et *amuktajñāna* sont tous des épithètes des *buddhadharma* et *asaṃskṛtadharma* caractéristiques de la Réalité absolue ; au contraire la série d'épithètes *vinirbhāga*, *asambaddha*, *muktajña*, et *muktajñāna* se rapporte aux *saṃskṛtadharma* caractéristiques du plan relatif et composé.

Le même *tathāgatagarbha* — ou le *dhātu* — est la Base des deux séries de *dharma*, qui correspondent aux deux plans du *nirvāṇa* et du *saṃsāra*, en vertu de la connexion impensable (et en quelque sorte « irrationnelle ») entre le *saṃkleśa* et le *vyavadāna.*

L'interprétation des mots *(a)muktajña* et *(a)muktajñāna* soulève cependant une difficulté. En effet, tandis que les équivalents adoptés par rṄog lo tsā ba dans sa traduction tibétaine des passages scripturaires cités plus haut d'après la *RGVV* sont respectivement *bral mi šes pa* (pour *amuktajña* et aussi pour *amuktajñāna*) et *bral šes pa* (pour *muktajña* et aussi pour *muktajñāna*), la traduction du *ŚMDSS* par Surendrabodhi, Jinamitra et Ye šes sde qui est incluse dans le bKa' 'gyur porte au contraire *grol bas* (ou *grol bar*) *šes pa* en face d'*amuktajña*, *grol ba'i šes pa can* en face d'*amuktajñāna*, *ma grol ba'i šes pa* en face de *muktajña*, et *šes pa grol ba ma lags pa* en face de *muktajñāna*. En d'autres termes, dans la traduction du bKa' 'gyur, qui accrédite les notions d'un savoir d'affranchissement et de non-affranchissement (pour *(a)muktajña*) et d'un savoir affranchi ou séparable et non affranchi ou inséparable (pour *(a)muktajñāna*), la connexion des mots en question avec les deux séries d'épithètes est invertie, le « savoir d'affranchissement » allant de pair avec *avinirbhāga* et *asaṃskṛta* tandis que le « savoir de non-affranchissement » s'associe aux *dharma* qui sont *vinirbhāga* et *saṃskṛta;* de plus, dans le passage du *ŚMDSS* traitant du rapport entre le *dharmakāya* et le *tathāgatagarbha* (f. 444b-445a), en face de *rnam par dbyer med pa* dans la traduction de rṄog et d'*avinirbhāga* dans le texte sanskrit tel qu'il est cité dans la *RGVV*, la traduction du bKa' 'gyur présente *grol bar šes pa*[2].

(1) *ŚMDSS,* f. 448b : *bcom ldan 'das/ de lta lags pas de bžin gšegs pa'i sñiṅ po ni tha dad du mi gnas šiṅ 'brel la sbubs nas grol ba'i šes pa can dag gi gži daṅ/ rten daṅ/ gnas lags so/ /bcom ldan 'das/ 'di ltar de bžin gšegs pa'i sñiṅ po ni 'brel pa ma mchis šiṅ tha dad du gnas la šes pa grol ba ma lags pa phyi rol gyi 'dus byas kyi chos rnams kyi gži daṅ/ rten daṅ/ gnas kyaṅ lags so//*

(2) Une variante *grol bas šes pa* est attestée (v. *DzG,* f. 31b7, et la leçon de l'édition de sNar thaṅ notée par TSUKINOWA dans son édition, p. 130).

Un passage parallèle renfermant le mot *avinirmuktajñāna* se trouve dans l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*[1]: *yo 'yaṃ śāriputra tathāgatanirdiṣṭo dharmakāyaḥ so 'yaṃ avinirbhāgadharmâvinirmuktajñānaguṇo yad uta gaṅgānadīvalikāvyativṛttais tathāgatadharmaiḥ/* « O Śāriputra, le *dharmakāya* enseigné par le Tathāgata a pour qualité d'être inséparable, et il a la propriété du savoir non séparé —[inséparable] des *dharma* de *tathāgata* dépassant [en leur nombre] les sables de la Gaṅgā ». Notons que dans ce cas rṄog traduit *avinirmuktajñāna* par *ma bral ba'i ye šes* « Gnose inséparable »[2]. Alors que dans les passages précédents tirés du *ŚMDSS* ce sont les *buddhadharma* qui sont *amuktajña/amuktajñāna*, dans ce passage de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* servant dans la *RGVV* à expliquer le sens du sixième *vajrapada* (les *buddhaguṇa*) c'est le *dharmakāya* qui a pour *guṇa* le savoir inséparable *(avinirmuktajñānaguṇa = ma bral ba'i ye šes kyi yon tan can)*.[3]

Il est possible que la tradition porte les traces d'une certaine tendance à interpréter le *ŚMDSS* à la lumière de la doctrine de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* (ou d'un autre texte très proche de ce dernier)[4]. C'est du moins ce que ferait penser l'identification discutée plus haut du *tathāgatagarbha* avec le *dharmakāya*, et peut-être aussi la définition selon laquelle le *tathāgatagarbha* serait affranchi des *kleśakośa* qu'on trouve non seulement dans la traduction du *ŚMDSS* incluse dans le bKa' 'gyur mais aussi dans la version tibétaine de la *RGVV* incluse dans les bsTan 'gyur de Pékin et de sNar thaṅ[5] ; car cette notion du *tathāgatagarbha* pourrait fort bien s'expliquer par le passage de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* où il est dit que le *paramārtha* est un *adhivacana* du *sattvadhātu*, que le *sattvadhātu* est un *adhivacana* du *tathāgatagarbha*, et que le *tathāgatagarbha* est un *adhivacana* du *dharmakāya*[6].

Un passage parallèle de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* est cité par la *RGVV* pour expliquer la cinquième catégorie (le *yogārtha*) au point de vue du Résultat (*phala*, 1.44). La *RGVV* fait état de la possession, par le *tathāgatadhātu* dans l'*anāsravadhātu*, du résultat *(phalasaman-*

(1) Cité *RGVV* 1.1 (p. 3. 4-5).

(2) *Śā ri bu de bžin gšegs pas bstan pa'i chos kyi sku gaṅ yin pa de ni 'di lta ste gaṅgā'i kluṅ gi bye ma sñed las 'das pa'i de bžin gšegs pa'i chos dag daṅ/ rnam par dbyer med pa'i chos daṅ ldan pa ma bral ba'i ye šes kyi yon tan can yin no//*

(3) Sur les termes *(a)muktajña* et *(a)muktajñāna* voir aussi J. TAKASAKI, *A Study on the Ratnagotravibhāga* (Rome, 1966), p. 144-145, 168, [228-229], 235, 259, 292. M. TAKASAKI, qui interprète par « qualités inséparables de la Sagesse » (p. 144), propose de corriger la traduction tibétaine, et ainsi il ramène la théorie de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* à celle du *ŚMDSS* ; mais il n'est pas certain qu'une telle assimilation des théories des deux Sūtra soit justifiée. Comparer l'interprètation de *ŚMDSS*, f. 445a-b, fournie par BU STON, qui fait état de qualités incluses dans le *jñāna* (*ye šes kyis bsdus pa'i yon tan, DzG*, f. 19a).

(4) Dans la traduction du *ŚMDSS* incluse dans le bKa' 'gyur les mots... *saṅs rgyas kyi chos tha dad du mi gnas pa/ grol bar šes pa bsam gyis mi khyab pa...* (f. 445 a 2) semblent bien se rapporter directement au *dharmakāya* (et non pas aux *guṇa/ dharma*). Voir aussi *DzG*, f. 19a.

(5) V. *DzG*, Introduction.

(6) V. *supra*, p. 265.

vāgama) consistant en la nature inséparable *(avinirbhāgatva)* et indissociable *(apṛthagbhāva)*, dans cet *anāsravadhātu*, des sept *dharma* relevant de la Série consciente de l'Aśaikṣa, à savoir les cinq *abhijñā*, le savoir relatif à l'épuisement des impuretés *(āsravakṣayajñāna)*, et l'*āsravakṣaya* lui-même. Cette connexion intrinsèque est alors illustrée par l'image de la lampe *(pradīpa-dṛṣṭānta)* dont les qualités de lumière, de chaleur et de couleur sont inséparables et indissociables, tout comme la lumière éclatante, la couleur et la forme du bijou ; et le *dharmakāya* est donc qualifié d'*avinirmuktajñānaguṇa* et d'*avinirbhāgadharman (tad yathā śāriputra pradīpaḥ/ avinirbhāgadharmā/ avinirmuktajñānaguṇaḥ/ yad uta ālokoṣṇavarṇatābhiḥ/ maṇir vâlokavarṇasaṃsthānaiḥ/ evam eva śāriputra tathāgatanirdiṣṭo dharmakāyo 'vinirbhāgadharmâvinirmuktajñānaguṇo yad uta gaṅgānadīvālikāvyativṛttais tathāgatadharmaiḥ)*[1]. La description de ces qualités de *buddha* occupe le chapitre III du *RGV* (voir plus haut, p. 258-259, 347-348).

Le *dharmakāya* résultant n'est pas seul à se voir attribuer des propriétés inséparables, car le *tathāgatagarbha* en est muni lui aussi dans la mesure où il en est non-Vide (*aśūnya*, *ŚMDSS* cité dans *RGVV* 1.154-155) bien qu'encore non affranchi des *kleśakośa* (*ŚMDSS* cité dans *RGVV* 1.12). Par ailleurs, selon la *RGVV* qui s'appuie à cet égard sur l'*Avataṃsaka*, les qualités immaculées de *buddha* se trouvent sans différenciation même dans la condition impure des profanes (*pṛthagjanabhūmāv avinirbhāgatayā nirviśiṣṭā vidyante; RGVV* 1.25, p. 22.9). C'est sans doute cette même conception qui a abouti, dans l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*, à l'identification du *tathāgatagarbha* avec le *dharmakāya*[2]*;* le *ŚMDSS* parle lui aussi, d'une façon quelque peu paradoxale, du *tathāgatagarbha* comme le *dharmakāya* non affranchi des *kleśakośa*[3]. Cependant, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus, l'auteur du *RGV* (1.27) considère qu'un pareil transfert sur la cause de ce qui revient en propre au résultat est dû à l'*upacāra*. Ainsi, en dépit du fait que le *RGV* enseigne la doctrine de l'existence du *tathāgatadhātu* dans les trois *avasthā* et que la *RGVV* cite les passages du *ŚMDSS* où il est dit que le *dhātu/garbha* est la base de tout les *dharma* du *saṃsāra* et aussi de l'accès au *nirvāṇa* (1.149-152), il ne convient sans doute pas de parler sans réserves d'un monisme proprement dit quand nous étudions leur doctrine. En fait il est question plutôt de la non-dualité[4].

(1) rÑog traduit (f. 95b) : *śā ri'i bu dper na mar me ni 'di lta ste/ snaṅ ba daṅ dro ba daṅ mdog dag gis sam/ nor bu snaṅ ba daṅ mdog daṅ dbyibs dag gis rnam par dbyer med pa'i chos can daṅ ma bral ba'i yon tan can no/ /śā ri'i bu de bžin gšegs pas bstan pa'i chos kyi sku ni 'di lta ste/ gaṅgā'i kluṅ gi bye ma sñed 'das pa de bžin gšegs pa'i chos rnams kyis rnam par dbyer med pa'i chos can ma bral ba'i ye šes kyi yon tan can no//*

(2) *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa* cité dans *RGVV* 1.1, 48, 50, 86. Comparer le *Jñānālokālaṃkārasūtra*, f. 520a, cité dans *RGVV* 1.148 (et le *Tathāgatamahākaruṇānirdeśa* [P], f. 140b-141a).

(3) *ŚMDSS*, f. 445a, cité dans *RGVV* 1.12. Cf. l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa*, cité dans *RGVV* 1.48, sur le *dharmakāyo 'paryantakleśakośakoṭigūḍhaḥ* identifié au *sattvadhātu*. V. *supra*, p. 267-268.

(4) Cf. *supra*, p. 269, et *infra*, p. 421 et suiv. (Mais sur un autre emploi du terme de monisme v. p. 3, 268 n. 5.)

3. La détermination positive de la Réalité absolue

La doctrine de l'inséparabilité des *buddhadharma* et de la Vacuité munie de tous les modes excellents étudiée plus haut est donc fort remarquable et constitue un développement très intéressant dans l'histoire de la philosophie bouddhique. Elle soulève aussi la question épineuse de la vacuité relative *(itaretaraśūnyatā)*, une notion connue de Sūtra aussi différents que le *Cūḷasuññatāsutta* du Majjhimanikāya pāli et l'*Aṅgulimālīyasūtra* et de *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyāniste et combattue par exemple dans le *Laṅkāvatārasūtra*[1]; et dans son développement ultérieur elle est à la base de la théorie du Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* déjà esquissée dans des textes d'origine indienne et élaborée ensuite au Tibet. En raison des difficultés philosophiques inhérentes à ces conceptions dans le contexte de la pensée bouddhique et des problèmes historiques qu'elles soulèvent, il importe d'étudier de plus près la notion de l'inséparabilité des *dharma* ou *guṇa* de *buddha* et la question étroitement apparentée de la détermination positive de l'Absolu. A cet effet, il convient de considérer d'abord les épithètes « kataphatiques » de l'Absolu et ensuite les quatre Perfections *(pāramitā)* rattachées au *dharmakāya*, encore que la différence entre ces deux façons de qualifier l'Absolu ne soit pas clairement marquée dans tous les cas et que l'attribut de « permanent » *(nitya)* figure à la fois parmi les épithètes kataphatiques et parmi les quatre *pāramitā*.

C'est grâce à cette conception positive de la Réalité que les épithètes de permanent *(nitya)*, de stable *(dhruva)*, de tranquille *(śiva = ži ba)*, et d'éternel *(śāśvata)* sont dévolues à la qualification du *buddhatva*. Dans le *RGV* il est dit (2.29, catégorie du *yoga*) :

acintyaṃ nityaṃ ca dhruvam atha śivaṃ śāśvatam atha
praśāntaṃ ca vyāpi vyapagatavikalpaṃ gaganavat/
asaktaṃ sarvatrāpratighaparuṣasparśavigataṃ
na dṛśyaṃ na grāhyaṃ śubham api ca buddhatvam amalam//

« La bouddhaté immaculée est impensable, permanente, stable, tranquille, et éternelle ; elle est apaisée, compénétrante et exempte de conceptualisation différenciatrice, à l'instar de l'espace vide ; sans attachement et partout exempte du contact grossier en tant que sans résistance, elle n'est ni visible ni saisissable, et elle est bonne. » La même série d'épithètes a été rattachée à la notion de l'immutabilité de la condition très pure de *buddha* (1.80-82, catégorie de l'*avikāra*) :

na jāyate na mriyate bādhyate no na jīryate/
sa nityatvād dhruvatvāc ca śivatvāc chāśvatatvataḥ//

(1) V. *supra*, p. 319 et suiv. ; et *AMS*, f. 245b-246a, cité dans *DzG*, f. 26a-b.

na jāyate sa nityatvād ātmabhāvair manomayaiḥ/
acintyapariṇāmena dhruvatvān mriyate na saḥ//
vāsanāvyādhibhiḥ sūkṣmair bādhyate na śivatvataḥ/
anāsravābhisaṃskāraiḥ śāśvatatvān na jīryate//

« Le [*dhātu*] ne naît ni ne meurt, il n'est pas attaqué, et il ne dépérit pas grâce à sa permanence, sa stabilité, sa tranquillité, et son éternité. En raison de sa permanence il ne naît pas dans des existences mentales ; en raison de sa stabilité il ne meurt pas par transformation inconcevable ; en raison de sa tranquillité il n'est pas attaqué par les maladies subtiles que sont les Imprégnations ; et en raison de son éternité il ne dépérit pas à cause des conformations sans impureté. » — Selon l'explication donnée par la *RGVV*, le *tathāgatadhātu* sur le plan de la *buddhabhūmi* demeure dans sa nature propre, la luminosité absolument immaculée ; et il est donc *nitya* au point de vue de la limite antérieure *(pūrvānta)*, et au point de vue de la limite ultérieure il est stable et ne meurt jamais ; en outre, au point de vue des deux limites prises ensemble il est tranquille en tant qu'il n'est pas attaqué par la saisie *(parigraha)* de l'*avidyāvāsabhūmi* ; et ne tombant pas dans l'inutile *(anartha)* il est éternel[1].

Le Sūtra cité dans la *RGVV* (1.83) donne ensuite une explication parallèle de ces quatre épithètes en tant qu'elles se rapportent au *dharmakāya :* « O Śāriputra, ce *dharmakāya* ayant pour qualité d'être inaltérable est permanent en raison de sa *dharmatā* impérissable ; ô Śāriputra, ce *dharmakāya* qui est un Refuge stable est stable en raison de l'Égalité avec la limite ultérieure ; ô Śāriputra, ce *dharmakāya* ayant pour qualité d'être sans dualité est tranquille en raison de la *dharmatā* sans conceptualisation différenciatrice ; ô Śāriputra, ce *dharmakāya* ayant pour qualité d'être indestructible est éternel en raison de la *dharmatā* non factice » *(nityo 'yaṃ śāriputra dharmakāyo 'nanyatvadharmâkṣayadharmatayā/ dhruvo 'yam śāriputra dharmakāyo dhruvaśaraṇo 'parāntakoṭisamatayā/ śivo 'yaṃ śāriputra dharmakāyo 'dvayadharmâvikalpadharmatayā/ śāśvato 'yaṃ śāriputra dharmakāyo 'vināśadharmâkṛtrimadharmatayā/)*.

Or, ce qui vient d'être dit au sujet du *dharmakāya*, ou du *tathāgatadhātu* dans la condition très pure, vaut aussi pour le *tathāgatadhātu* dans la condition impure *(aśuddhāvasthā)*. La *RGVV* (1.65) cite à cet effet le *ŚMDSS* où il est dit[2] : Pourtant, ô Bhavagat, le *tathāgatagarbha* ne naît pas, ne vieillit pas, ne meurt pas, ne tombe pas d'une existence, et n'est pas produit ; c'est que le *tathāgatagarbha*, qui dépasse le domaine du caractère composé, est permanent, stable, tranquille, et éternel » *(na punar bhagavaṃs tathāgatagarbho jāyate vā jīryati vā mriyate vā cyavate vôtpadyate vā/ tat kasmād dhetoḥ/ saṃskṛtalakṣaṇaviṣayavyativṛtto bhagavaṃs tathāgatagarbho nityo*

(1) *RGVV* 1.82; cf. 1.21 (sur le *buddharatna*) et 1.83, et *RGV* 1.25-26.
(2) *ŚMDSS*. f. 448b.

dhruvaḥ śivaḥ śāśvataḥ|). C'est pourquoi le *RGV* enseigne que la Pensée est lumineuse par nature *(prakṛtiprabhāsvara)* même dans l'*aśuddhāvasthā*, et que les souillures ne sont qu'adventices *(āgantuka)* (1.51-65).

Le fait que les mêmes épithètes soient ainsi dévolues à la description de la Réalité absolue et à celle du *garbha* de *tathāgata* souligne encore une fois la « bivalence » déjà notée du *dharmakāya* selon qu'il est affranchi des *kleśa* ou encore recouvert des *kleśa*[1].

Les quatre Perfections *(pāramitā)* du permanent *(nitya)*, du béatifique *(sukha)*, du soi *(ātman)*, et du bon *(śubha)*[2] jouent un rôle analogue car elles caractérisent, par un procédé fondé sur l'inversion, le *dharmakāya* (*RGV* 1. 36-38, *phalārtha*) ainsi que le *tathāgatagarbha* (*RGVV* 1.153).

Comme on l'a vu plus haut (p. 270), dans le *RGV* (1.32-34) et sa *Vyākhyā* quatre *dharma* s'opposent à quatre obstacles *(āvaraṇa)* qu'ils servent à contrecarrer. Ainsi la cultivation de l'adhésion convaincue *(adhimukti)* au *dharma* du Mahāyāna contrecarre l'obstacle de l'*icchantika* consistant en la répulsion pour ce *dharma;* la cultivation de la *prajñāpāramitā* contrecarre l'obstacle des hétérodoxes *(tīrthya)* consistant en la vue du soi dans les *dharma (dharmeṣv ātmadarśanam);* la cultivation de la composition d'esprit dans le *gaganagañjasamādhi* contrecarre l'obstacle de l'Auditeur consistant à craindre la douleur *(duḥkhabhīrutva)* du *saṃsāra;* et la cultivation de la Grande Compassion *(mahākaruṇā)* contrecarre l'obstacle du Pratyekabuddha consistant à négliger le bien des êtres animés. Les quatre Perfections — la *śubha*°, l'*ātma*°, le *sukha*°, et la *nityapāramitā* — se présentent alors comme des « projections » de ces quatre qualités qui sont les causes de la purification du *tathāgatadhātu;* et elles représentent ainsi leur point d'aboutissement ou résultat *(phala)* en tant qu'elles figurent comme des *guṇapāramitā* du *dharmakāya* du *tathāgata*, car elles sont les contrecarrants par inversion des quatre erreurs *(viparyāsaviparyayapratipakṣa).*

Ce procédé plus compliqué est ensuite mentionné dans le *RGV* (1.36) :

> *phalam eṣāṃ samāsena dharmakāye viparyayāt|*
> *caturvidhaviparyāsapratipakṣaprabhāvitam||*

« En somme, par suite d'inversion[3] dans le *dharmakāya*, le Résultat de ces [quatre *dharma* qui sont les causes de la purification du *tathā-*

(1) *ŚMDSS* cité *RGVV* 1.12.

(2) Au lieu de *śubha* on dit aussi *śuci* « pur » (*RGV* 1.37 ; *MSABh* ad 12. 16-17, p. 82.23).

(3) La traduction de TAKASAKI « change of value » peut aussi rendre le sens.

gatadhātu, 1.32-34] est « constitué » *(prabhāvita)* par le contrecarrant de l'erreur quadruple. »

La *RGVV* fournit l'explication suivante de cette conception de l'erreur et de son renversement. « Comme les quatre qualités *(dharma)* de l'adhésion convaincue *(adhimukti)*, etc., sont les causes de la pureté *(viśuddhihetu)* du *tathāgatadhātu*, il faut considérer comme leur Fruit *(phala)* la quadruple Perfection ès qualités *(guṇapāramitā)* du *dharmakāya* de *tathāgata* en tant que ces qualités sont, dans l'ordre, les contrecarrants par inversion de l'erreur quadruple *(caturvidhaviparyāsaviparyayapratipakṣa)*. C'est à ce propos qu'il a été déclaré que l'erreur quadruple est la notion *(saṃjñā)* du permanent dans une chose *(vastu)* impermanente consistant en Forme, etc. *(rūpādi)*, la notion du bonheur *(sukha)* dans la douleur *(duḥkha)*, la notion du soi *(ātman)* dans le non-soi *(anātman)*, et la notion du bon *(śubha: gtsaṅ ba)* dans le mauvais *(aśubha: mi gtsaṅ ba)*. Il faut donc savoir que la non-erreur *(aviparyāsa)*, qui est à l'envers de cela *(etadviparyaya)*, est elle aussi quadruple : la notion de l'impermanent *(anityasaṃjñā)* dans la chose consistant en Forme, etc., la notion de la douleur, la notion du non-soi *(anātmasaṃjñā)* et la notion du mauvais *(aśubhasaṃjñā)*. C'est d'ailleurs ce qu'on nomme l'inversion de l'erreur quadruple *(caturvidhaviparyāsaviparyaya)*. Or, par rapport au *dharmakāya* du *tathāgata* qui a pour caractéristique le permanent *(nitya)*, etc., on tient *(abhipreta)* pour renversement (*viparyāsa*, méprise)[1] ce contre quoi la *guṇapāramitā* sous ses quatre formes [la *nityapāramitā*, la *sukhapāramitā*, l'*ātmapāramitā*, et la *śubhapāramitā*] a été indiquée comme contrecarrant *(sa khalv eṣa nityādilakṣaṇaṃ tathāgatadharmakāyam adhikṛtyeha viparyāso 'bhipreto yasya pratipakṣeṇa caturākāra tathāgatadharmakāyaguṇapāramitā vyavasthāpitā...)*[2]. Ce texte est à entendre conformément à ce qui est dit dans le Sūtra[3] : « O Bhagavat, les êtres animés se méprennent *(viparyasta)* en ce qui concerne les cinq *upādānaskandha* susceptés : ils ont la notion du permanent dans l'impermanent, du bonheur dans la douleur, du soi dans le non-soi, et du bon dans le mauvais. O Bhagavat, tous les Śrāvaka et Pratyekabuddha se méprennent eux aussi en ce qui concerne le *tathāgatadharmakāya* qui n'a pas été vu précédemment par la Gnose de Vacuité *(śūnyatājñāna)*[4] et est l'objet de la Gnose de l'Omniscient. O Bhagavat,

(1) Ici le *viparyāsa* — l'*anitya*, etc. — constitue en fait l'erreur par rapport au *tathāgatadharmakāya*. — V. aussi *MSABh* 12. 16-17 (*infra*, p. 375 et suiv.).

(2) On peut songer à rapprocher cette notion du procédé du *yamakavyatyastāhāra* consistant en conjonction et inversion, dont parle le *Vimalakīrtinirdeśa* (§ 12.17 et 23), et qui est en outre le douzième des dix-huit *āveṇikabodhisattvadharma* ((*Mahāvyutpatti*, n° 798 ; cf. E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Introduction, p. 33-37). Selon le *Vimalakīrtinirdeśa* (§ 12.17) le Bodhisattva expert en le *yamakavyatyastāhāra* s'oppose à la personne qui s'applique aux phrases et aux sons divers.

(3) *ŚMDSS*, f. 447a-b ; *(a)śubha* est traduit ici et dans la *RGVV* par *(mi)gtsaṅ ba* = *(a)śuci*.

(4) La traduction tibétaine de la *RGVV* a : *bcom ldan 'das ñan thos daṅ raṅ saṅs*

les êtres animés qui sont *(syuḥ)* les véritables fils *(putrā aurasāḥ)* de Bhagavat sont *(syuḥ)* sans méprise en ce qu'ils ont la notion du permanent *(nityasaṃjñin)*, du soi, du bonheur, et du bon *(śubha-saṃjñin)*; ô Bhagavat, ils voient exactement *(samyagdarśin)*. Comment cela ? C'est que le *tathāgatadharmakāya* est la *nityapāramitā*, la *sukhapāramitā*, l'*ātmapāramitā*, et la *śubhapāramitā*[1]. O Bhagavat, les êtres animés qui voient ainsi *(evam paśyanti)* le *tathāgatadharmakāya* voient exactement *(samyak paśyanti)*, et ceux qui voient exactement sont les fils véritables de Bhagavat. » — De plus, il faut connaître selon l'ordre progressif des causes *(hetvanupūrvī)* l'ordre inverti *(pratilomakrama)* de ces quatre *guṇapāramitā* du *tathāgatadharmakāya*. On comprendra que l'obtention de la *śubhapāramitā* est le Fruit de la cultivation de l'adhésion convaincue au *dharma* du Mahāyāna par les Bodhisattva, comme l'envers de l'attachement au *saṃsāra* impur *(aśuci)* des *icchantika* qui s'en prennent au *dharma* du Mahāyāna. — On comprendra que l'obtention de la *paramātmapāramitā (bdag dam pa'i pha rol tu phyin pa)* est le Fruit de la cultivation de la *prajñāpāramitā*, comme l'envers de l'attachement à la position du soi inexistant *(asadātmagraha = yod pa ma yin pa bdag tu 'dzin pa)* des hétérodoxes *(anyatīrthya)* qui voient un soi dans les cinq *upādānaskandha*. Tous les hétérodoxes ont en effet conçu comme un soi une chose *(vastu)* consistant en Forme, etc., qui n'a pas pour nature ce [soi] *(atatsvabhāva = de'i raṅ bžin ma yin pa'i dṅos po)*; et cette chose est toujours non-soi *(anātman)* vu qu'elle n'est pas conforme *(visaṃvāditvāt = slu ba daṅ ldan pa'i phyir)* au caractère propre d'un soi *(ātmalakṣaṇa)* tel qu'il a été posé *(yathāgraham)* par eux. Mais le *tathāgata*, lui, a atteint la limite ultérieure de l'Insubstantialité de tous les *dharma* *(sarvadharmanairātmyaparapāra: bdag med pa dam pa'i pha rol tu phyin pa)* par la Gnose exacte *(yathābhūtajñāna)*; et cette Insubstantialité, vu qu'elle est conforme *(avisaṃvāditvāt: mi slu ba daṅ ldan pa'i phyir)* au caractère propre du non-soi *(anātmalakṣaṇa)* tel que vu *(yathādarśanam)* par lui, est toujours tenue pour soi *(ātmâbhipretaḥ)*, car on pose l'Insubstantialité comme le soi *(nairātmyaṃ evâtmani kṛtvā: bdag med pa ñid bdag tu byas pa)* — à la manière du « fixé sous le rapport de la non-fixation » *(sthito*

rgyas thams cad kyaṅ stoṅ pa ñid kyi ye šes kyis sṅar ma mthoṅ ba/ thams cad mkhyen pa ñid kyi ye šes kyi yul de bžin gšegs pa'i chos kyi sku la phyin ci log tu gyur pa'o// La traduction du Sūtra dans le bKa' 'gyur porte (H, f. 447b7) : *bcom ldan 'das/ thams cad mkhyen pa'i ye šes kyi yul daṅ/ de bžin gšegs pa'i chos kyi sku ni ñan thos daṅ/ raṅ saṅs rgyas thams cad kyi šes pa dag pas kyaṅ sṅon ma mthoṅ ba lags so//* On a donc lu *śuddhajñāna* au lieu de *śūnyatājñāna*. Sur la *śūnyatājñāna* voir *RGVV* 1.154-155 (*supra*, p. 315).

(1) Tib. : *de bžin gšegs pa'i chos kyi sku ñid ni/ rtag pa'i pha rol tu phyin pa... gtsaṅ ba'i pha rol tu phyin pa'o//*

Faut-il peut-être traduire « C'est que dans le *tathāgatadharmakāya* il y a la *nityapāramitā*... et la *śubhapāramitā* » étant donné que dans le vers 1.36 du *RGV* ainsi que dans *RGVV* (p. 32.6) on a *tathāgatadharmakāye?*

'sthānayogena).[1] — On comprendra que l'obtention de la *sukhapāramitā* entière embrassant le mondain *(laukika)* et le supramondain *(lokottara)* est le Fruit de la cultivation du *gaganagañjasamādhi*, comme l'envers de l'attachement à la simple tranquillisation de la douleur du *saṃsāra* par les adeptes du Śrāvakayāna qui redoutent la douleur du *saṃsāra*. — Et on comprendra que l'obtention de la *nityapāramitā* est le Fruit — en raison de la purification procédant de l'attachement (? *paligodha: yoṅs su sbyoṅ ba*), jusqu'à la fin du *saṃsāra*, au bien des êtres animés, toujours et continuellement — de la cultivation de la Grande Compassion *(mahākaruṇā)*, comme l'envers de l'attachement au séjour solitaire *(asaṃsargavihāra)* des adeptes du Pratyekabuddhayāna qui ne s'occupent pas du bien des êtres animés.

« En conséquence, le Fruit quadruple qui est dans le *dharmakāya* de *tathāgata* et est nommé les *guṇapāramitā* du *śubha*, de l'*ātman*, du *sukha*, et du *nitya*, est réalisé pour les Bodhisattva par les quatre cultivations *(bhāvanā)*, dans l'ordre, de l'*adhimukti*, de la *prajñā*, du *samādhi*, et de la *karuṇā;* et c'est en raison de ces *pāramitā* qu'il est dit que le *tathāgata* est « le faîte de l'Élément de *dharma* » *(dharmadhātuparama = chos kyi dbyiṅs kyi mthar thug pa)*, « la limite de l'*ākāśadhātu* » *(ākāśadhātuparyavasāna: nam mkha'i khams kyi mtha' klas pa)*, et « parvenu à la limite ultérieure » *(aparāntakoṭiniṣṭha: phyi ma'i mtha'i mur thug pa)*[2]. En effet, le *tathāgata* est devenu *dharmadhātuparama* en vertu de son obtention de la perfection du *dharmadhātu* absolument bon *(śubha)* par la cultivation de l'adhésion convaincue au *dharma* suprême du Mahāyāna ; il est l'*ākāśadhātuparyavasāna* en vertu de son arrivée à la limite de l'Insubstantialité du monde des êtres animés et du monde réceptacle *(bhājana)* pareils à l'*ākāśa* par la cultivation de la *prajñāpāramitā*, et en vertu de la manifestation de la souveraineté d'empire du *dharma* suprême dans tous les lieux par la cultivation du *gaganagañjasamādhi;* et il est *aparāntakoṭiniṣṭha* par rapport au fait que, pour tous les temps, il est compatissant envers tous les êtres animés par sa cultivation de la *mahākaruṇā*. »

(1) Tib. : *des ji ltar gžigs pa'i bdag med pa yaṅ bdag yod pa ma yin pa'i mtshan ñid kyis mi slu ba daṅ ldan pa'i phyir dus thams cad du bdag tu 'dod do/ /bdag med pa ñid bdag tu byas pa ste/ ji skad du/ mi gnas pa'i tshul gyis gnas pa žes gsuṅs pa lta bu'o//* — Voir *RGVV* 1.153 (p. 75. 11-12) où la description du Réel est renversée en vue du système de la réalité du *dharma* suprême (*...nityasukhaśubhātmakāni santīti vistareṇa paramadharmatattvavyavasthānam ārabhya viparyāsabhūtanirdeśaḥ...* ; la traduction tibétaine porte : *de kho na ñid dam par rnam par bžag pa las brtsams te phyin ci log tu gyur pa bstan pa*, f. 113b3).

L'expression *susthito 'sthānayogena* se trouve par exemple dans l'*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* (p. 8). Comparer aussi le *citta* qui est *acitta* dans les Prajñāpāramitā (*infra*, p. 413 et suiv.) ; et l'« adoration » de l'Absolu sous la forme (paradoxale) de la non-révérence (*anupāsanayogena; supra*, p. 53 n. 6).

(2) Cf. La Vallée Poussin, Notes bouddhiques IX, *Bull. de la classe des lettres* (ARB), 1929, p. 321.

Tableau des correspondances entre les tétrades de *RGV et RGVV* 1.32-36[1]

SATTVĀḤ	ĀVARAṆĀNI	(VI)ŚUDDHIHETAVAḤ (pratipakṣa)	TATHĀGATADHARMAKĀYAGUṆAPĀRAMITĀḤ (viparyāsaviparyayapratipakṣa)	PARIPANTHĀḤ
icchantika (1.32-33) bhavābhilāṣin (mithyātvaniyata)	mahāyānadharmapratigha (1.32-33) aśucisaṃsārābhirati (1.36)	mahāyānādhimuktibhāvanā (1.33) « bīja » (1.34)	śubhapāramitā (ou śuci°) (1.35-36) dharmadhātuparama (1.36)	avidyāvāsabhūmi (1.36,37,82)
anyatīrthya (1.32-33) anupāyapatita	ātmadarśana (1.32-33) upādānaskandheṣv ātmadarśanam (1.36)	prajñāparamitābhāvanā (1.33) « mātṛ » (1.34)	(param)ātmapāramitā (1.35-36) [nairātmyaniṣṭhāgamana (1.36)]	anāsravaṃ karma (1.36,82)
śrāvakayānika (1.32-33) vibhavābhilāṣin upāyapatita (samyaktvaniyata)	saṃsārabhīrutva (1.32-33) saṃsāraduḥkhopaśamamātrābhirati (1.36)	gaganagañjasamādhibhāvanā (1.33) « garbhasthāna » (1.34)	sukhapāramitā (1.35-36) ākāśadhātuparyavasāna (1.36)	manomayaskandha (1.36,38,81)
pratyekabuddhayānika (1.32-33) vibhavābhilāṣin upāyapatita (samyaktvaniyata)	sattvārthanirapekṣatva (1.32-33) asaṃsargavihārābhirati (1.36)	mahākāruṇābhāvanā (1.33) « dhātrī » (1.34)	nityapāramitā (1.35-36) aparāntakoṭiniṣṭha (1.36 ; cf. 1.83)	acintyā pāriṇāmikī cyutiḥ (1.36,81)

(1) Les correspondances entre les termes des séries différentes ne sont pas toujours absolument rigoureuses — peut-être parce que le *RGV* et la *RGVV* mettent en face des classifications d'origine distincte. L'absence d'une correspondance exacte apparaît dans le cas de la division quadruple des *sattva* (*RGV* 1.33) vis-à-vis de la division en *bhavābhilāṣin/ vibhavābhilāṣin* et en *mithyātvaniyata/samyaktvaniyata*, et encore plus clairement dans le cas de la connexion des quatre termes avec l'*avidyāvāsabhūmi* à leur tête (termes désignant les *paripantha* pour l'Arhat, le Pratyekabuddha, et le Vaśitāprāptabodhisattva : *RGVV* 1.36) avec les *guṇapāramitā* (cf. *RGV* 1. 37-38). Aussi les premiers termes dans les deux séries des *āvaraṇa* — le *mahāyānadharmapratigha* et l'*aśucisaṃsārābhirati* — ne se recouvrent-ils pas complètement. D'ailleurs, nous avons vu que la notion de l'*icchantika* est ambiguë et ne comporte pas toujours une connotation défavorable puisque même le Bodhisattva peut être considéré comme un *icchantika* aussi longtemps qu'il ne quitte pas le *saṃsāra* où il reste pour le bien des autres (*LAS* 2, p. 65-67 ; *supra*, p. 75 et suiv.).

Les quatre *pāramitā* en question ont été définies dans le *RGV* comme suit (1.37-38) :

sa hi prakṛtiśuddhatvād vāsanāpagamāc chuciḥ/
paramātmâtmanairātmyaprapañcakṣayaśāntitaḥ//
sukho manomayaskandhataddhetuvinivṛttitaḥ/
nityaḥ saṃsāranirvāṇasamatāprativedhataḥ//

« Du fait d'être pur par nature et de l'absence des Imprégnations il est pur *(śuci : śubha)*; il est le soi-suprême en raison de la tranquillité consistant en l'épuisement du développement discursif portant sur le soi et l'absence de soi ; il est béatifique à cause de la cessation des Groupes mentaux et de leur cause ; et il est permanent parce qu'il a approfondi l'Égalité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*. »

Cette notion des *pāramitā* dont le *dharmakāya* du *tathāgata* se « constitue » *(prabhāvita)* est donc remarquable puisqu'elle paraît aboutir elle aussi à une conception positive et quasi substantialiste de l'Absolu. Mais il ne semble pas que ces *pāramitā* soient des attributs concrets qualifiant un absolu hypostasié et substantiel puisqu'elles se posent par un procédé d'inversion qui contrecarre la méprise consistant à traiter le *dharmakāya* comme un quelconque *dharma* mondain ; et elles se présentent par conséquent simplement comme le contraire de ce qui, sur le plan mondain, a constitué la méprise quadruple[1]. Il faut noter aussi l'emploi, au vers 1.36 du *RGV*, du mot *prabhāvita* dont nous avons déjà relevé la valeur très particulière quand il s'agit des attributs de la réalité. Dans ces conditions, il serait difficile de soutenir que le *paramātman* du *RGV* (1.37) est un *ātman* existant en soi comme une entité, car il répond précisément à la tranquillité *(śānti)* qui résulte de l'épuisement du développement discursif consistant en la dichotomie du soi et du non-soi (1.37). Et si l'on a parlé d'un tel *paramātman* « en faisant du *nairātmya* un soi » *(nairātmyam ātmani kṛtvā)*, cette façon de parler — comme l'énoncé antiphrastique de la Prajñāpāramitā « fixé sous le rapport de la non-fixation » *(susthito 'sthānayogena)* — est employée précisément parce qu'elle tient au paradoxe ;[2] c'est d'ailleurs ainsi qu'elle fait ressortir la nature vraiment inexprimable de l'Absolu incomposé *(asaṃskṛta)*, qu'on regarde, dans le « discursus », comme le contraire du composé *(saṃskṛta)*. En tout état de cause, la mention dans le *RGV*

(1) Cf. sGAM PO PA, *Thar rgyan*, f. 122a : *ldog pa'i sgo nas btsal na chos kyi sku mtshan ñid brgyad daṅ ldan pa ;* TSOṄ KHA PA, *Legs bšad sñiṅ po*, f. 94a. Voir aussi plus loin, p. 376 n. 1.

(2) *Supra*, p. 367, n. 1.

des *pāramitā* du permanent, etc., ne semble pas constituer une simple répudiation de l'enseignement portant sur l'impermanence, etc. ; et la validité des quatre Sceaux de la Loi *(dharmamudrā* ou *dharmoddāna)* a d'ailleurs été reconnue par le Śāstra[1].

Des conceptions analogues sont attestées aussi dans le *MSA*, un traité qui est pourtant en règle générale moins enclin que le *RGV* à prêter à ses doctrines une forme d'allure substantialiste.

Après avoir donné une définition du Sens absolu *(paramārtha)* soustrait à toute différenciation au vers 6.1 (qui rappelle d'ailleurs *RGV* 1.9 et dont le *Bhāṣya* rejoint la doctrine de *RGV* 1.154), le *MSA* dit que la théorie spéculative relative à l'*ātman* n'a pas, en soi, l'*ātman* pour caractère (*na câtmadr̥ṣṭiḥ svayam ātmalakṣaṇā*, 6.2)[2]. En effet, selon l'expliction du *Bhāṣya*, l'*ātmadr̥ṣṭi* se rapporte aux cinq *upādānaskandha* puisqu'elle provient de la Turbulence *(dauṣṭhulya)* des *kleśa;* et elle s'écarte donc de l'*ātmalakṣaṇa* imaginé *(parikalpita)*. Certes, ce passage paraît à première vue accréditer la notion selon laquelle il existerait, en sus et à part, un véritable *ātman* transcendant qui correspondrait à cet *ātmalakṣaṇa ;* et à l'appui de cette hypothèse on pourrait sans doute rapprocher le passage de l'autocommentaire de la *Viṃśatikā* où Vasubandhu fait allusion à un *anabhilāpya-ātman*, et où il dit qu'il y a *nairātmya* en ce qui concerne la nature imaginée de l'être propre des *dharma* consistant, selon l'idée des enfantins, en la différenciation entre le subjectif et l'objectif — mais qu'il n'y en a pas par rapport à la nature inexprimable qui est l'objet des *buddha* (p. 6 : *yo bālair dharmāṇāṃ svabhāvo grāhyagrāhakādiḥ parikalpitas tena kalpitenâtmanā teṣāṃ nairātmyaṃ na tv anabhilāpyenâtmanā yo buddhānāṃ viṣaya iti)*[3]. Cependant, l'auteur du *MSABh* ajoute tout de suite qu'il n'existe pas d'*ātmalakṣaṇa* différent de l'*ātmalakṣaṇa* imaginé et de l'*ātmadr̥ṣṭi*, et donc

(1) Cf. *RGV* 4.32 et suiv. ; *RGVV* 4.35 (p. 103.6), et 1.2 (p. 6. 1-2).

(2) Comparer la quatrième Paramārthagāthā de la Cintāmayī-bhūmiḥ de la *ŚBh* : *ātmaiva hy ātmano nâsti viparītena kalpyate/* (édition de Wayman, p. 168). Le commentaire explique (*ibid.* p. 175) : *āryapr̥thagjanātmaiva tadātmanaḥ pariniṣpanno nâsti viparyāsena tu kalpyate.*

Voir ci-dessus, p. 366 où nous avons traduit un passage de la *RGVV* (1.36, p. 31. 12-16) sur le *nairātmya* qui, tel qu'il est connu par le *Tathāgata*, se conforme à l'*ātmalakṣaṇa* — ce que l'*ātman* tel qu'il est conçu par les *tīrthika* ne saurait jamais faire. Or cela veut dire non point qu'il existe une entité dite *ātman*, mais bien au contraire que seule l'Insubstantialité (*nairātmya*, etc.) remplit les conditions que pose le caractère (ou l'indice) du Soi *(ātmalakṣaṇa)*.

(3) Cf. *Viṃśatikā*, 21d (comm., p. 10.26).

qu'il n'y a pas d'*ātman*. Cette explication est d'ailleurs conforme à ce qui est dit dans *MSA* 18.92 et suiv[1].

Le *MSA* oppose la théorie du soi — théorie sans sens et sans profit — à la *mahātmadṛṣṭi*, qui a au contraire un grand sens et une grande utilité puisque c'est à elle qu'a recours le Bodhisattva Magnanime *(mahātman)* (14.37) :

saṃskāramātraṃ jagad etya buddhyā nirātmakaṃ duḥkhavirūḍhi-[mātram/
vihāya yânarthamayātmadṛṣṭir mahātmadṛṣṭiṃ śrayate mahārthām//

Selon le vers 14.41, cette *mahātmadṛṣṭi* consiste à obtenir la pensée où tous les êtres animés sont Égaux à soi-même *(sattvātmasamānabhāva)*; elle a un grand sens puisqu'elle est la cause de l'activité promouvant le bien des êtres *(Bhāṣya: anarthamayâtmadṛṣṭir yā kliṣṭā satkāyadṛṣṭiḥ/ mahātmadṛṣṭir iti mahārthā yā sarvasattveṣv ātmasamacittalābhātmadṛṣṭiḥ/ sā hi sarvasattvārthakriyāhetutvād mahārthā/)*.

La grandeur du soi est mentionnée aussi au chapitre traitant de la *bodhi* (9.23) :

śūnyatāyāṃ viśuddhāyāṃ nairātmyātmāgralābhataḥ/
buddhāḥ śuddhātmalābhitvād gatā ātmamahātmatām//

« Dans la Vacuité très pure les *buddha* ont atteint la grandeur du soi grâce à l'obtention du soi précellent de l'Insubstantialité puisqu'ils obtiennent le soi pur. » — Le *Bhāṣya* explique : « Le *paramātman* des *buddha* est indiqué dans l'*anāsravadhātu*, car il a pour soi l'Insubstantialité suprême. Le *nairātmya* suprême est la très pure Ainsité, laquelle est le soi des *buddha* dans le sens de leur être propre *(svabhāvārthena)*; lorsque cette [*tathatā*] est purifiée les *buddha* obtiennent l'Insubstantialité précellente : le soi pur. En conséquence, parce qu'ils obtiennent ce soi pur, les *buddha* atteignent la grandeur du soi. Ainsi c'est en cette intention *(abhisaṃdhi)* qu'on a institué le soi suprême *(paramātman)* des *buddha* dans l'*anāsravadhātu.* »

Dans ce même chapitre du *MSA* dont l'enseignement présente tant d'analogies avec celui du *RGV* il est question aussi de la profondeur *(gāmbhīrya)* de l'*anāsravadhātu* (*Bhāṣya* ad 9.22) et de l'indice *(lakṣaṇa)* du *paramātman* (9.36)[2]. Notons que le commentateur fait appel (9.23) à la notion de l'*abhisaṃdhi* quand il est question du *paramātman*[3].

Dans un vers du chapitre sur l'*adhimukti* le *MSA* revient sur la *mahātmatā* (10.14) :

(1) Cf. *infra*.

(2) Dans l'édition de S. Lévi, le vers 20-21.10 parle de la *śūnyatā paramātmasya;* mais cette leçon n'est appuyée ni par le Bhāṣya (qui parle d'un *abhisamaya*) ni par la traduction tibétaine (qui porte : *stoṅ pa ñid ni mchog rtogs nas*).

(3) Sur l'*abhisaṃdhi* v. *supra*, p. 165-166 ; *infra*, p. 375.

iti vipulagatau mahāryadharme janiya sadā matimān mahādhimuktim/
vipulasatatapuṇyatadvivṛddhiṃ vrajati guṇair asamair mahātmatāṃ
[ca//

« Le sage qui a ainsi toujours produit la grande adhésion convaincue au grand *dharma* noble d'étendue large arrive à l'augmentation large et continuelle des mérites et de cette [adhésion convaincue], ainsi qu'à la Grandeur du soi avec des qualités sans pareille. » — Le *Bhāṣya* explique que la *mahātmatā* des qualités incomparables est le *buddhatva*, ce qui rappelle les *avinirbhāgadharma* du *buddhatva* dans le *RGV*.

Le vers 72 du chapitre XI consacré à la quête du *dharma (dharmaparyeṣṭi)* parle de la détermination du soi comme capital *(agratvātmāvadhāraṇa)*. Cette détermination procède de l'activité dans les *dharma* capitaux *(agradharmeṣu vṛttiḥ)* et est accompagnée de la considération de l'Égalité *(samatekṣaṇa)* — c'est-à-dire, selon le *Bhāṣya*, d'un acte mental visant l'adhésion à l'exercice continuel, en association avec les autres Bodhisattva, de la Perfection de soi-même *(ātmanaḥ paramitāsātatyakaraṇādhimokṣārtham)*. Toujours selon le *Bhāṣya*, l'acte mental *(manaskāra)* de l'*ātmāvadhāraṇa* résulte du fait qu'on voit que son soi est d'importance capitale en vertu de l'activité du *dharma* capital des Perfections *(paramitāgradharmapravṛttyā svātmanaḥ pradhānabhāvasamdarśanāt)*. Ainsi, dans ce passage aussi bien que dans la *RGVV* (1.36, p. 31), la notion du soi se conçoit en rapport étroit avec une *pāramitā*. Comme le dit le *MSA* (11.73) :

ete śubhamanaskārā daśapāramitānvayāḥ/
sarvadā bodhisattvānāṃ dhātupuṣṭau bhavanti hi//

« Ces actes mentaux de bien, joints aux dix Perfections, servent toujours à fortifier l'Élément des Bodhisattva. »[1]

Ainsi donc, le *MSA* souligne la connexion entre les Perfections, le soi de l'aspirant, et l'Élément spirituel *(dhātu)*.

Encore une autre stance du *MSA*, qui suit l'exposé sur les neuf formes de la Maturation (8.1-10), se rapporte, au dire du *Bhāṣya*, à la Grandeur de la Maturation du soi *(navavidhātmaparipākamāhātmya)* (8.11) :

iti navavidhavastupācitātmā paraparipācanayogyatām upetaḥ/
śubhamayasatatapravardhitātmā bhavati sadā jagato 'grabandhu-
[bhūtaḥ//

« Ainsi, celui dont le soi est mûri en neuf choses, qui est devenu capable de mûrir les autres, et dont le soi est continuellement fortifié par ce qui est bon est toujours le Parent suprême du monde. »

Le *MSA* explique par ailleurs que le Maître dut se servir de la notion du *pudgala* pour pouvoir parler des conditions de souillure *(saṃkleśa)* et de purification *(vyavadāna)* (18.102) :

(1) Sur la *dhātupuṣṭi* voir ci-dessus, p. 83-85.

saṃkleśavyavadāne ca avasthācchedabhinnake/
vṛttisaṃtānabhedo hi pudgalenôpadarśitaḥ//

Un tel procédé n'implique cependant nullement que le Maître ait accepté l'*ātmadṛṣṭi;* et le simple fait que les Sūtra traitant du *parijñātāvin* et du *bhārahāra*[1] fassent allusion à un « sujet » ne nous autorise donc pas à conclure à l'existence d'un soi substantiel. En fait, la dernière stance ajoute (18.104) :

evam ebhir guṇair nityaṃ bodhisattvāḥ samanvitāḥ/
ātmārthaṃ ca na riñcanti parārthaṃ sādhayanti ca//

« Ainsi, constamment munis des qualités, les Bodhisattva ne désertent pas le bien de leur soi, et ils accomplissent le bien d'autrui ». Dans ce vers le mot *ātmārtha* — qui s'oppose à *parārtha* et désigne le bien propre (valeur réfléchie du mot *ātman*) — finit par connoter aussi le bien du soi dont il a été question aux vers précédents ; c'est du moins ce qu'ont compris les traducteurs tibétains qui ont écrit *bdag ñid don yaṅ mi dor žiṅ* (au lieu de *raṅ gi don*).

Les passages du *MSA* qui viennent d'être cités font ainsi ressortir l'importance capitale du soi du Bodhisattva, car c'est par ce soi qu'il accomplit aussi le bien d'autrui ; et joint aux Perfections ce soi devient le Grand soi *(mahātman)* qui fait du Bodhisattva l'Être Magnanime *(mahātman)* œuvrant efficacement pour le profit de tous[2]. Cette *mahātmatā* revêt deux formes en tant qu'elle implique à la fois la fortification du *dhātu* (11.73) ou l'augmentation du soi (8.11) et la Maturation des autres.

De même, suivant le *Jñānālokālaṃkārasūtra* (f. 520a) cité dans la *RGVV* (1.148), le *tathāgata* a bien compris *(parijñātāvī)* la racine de la susception du soi ; et c'est la pureté de son propre soi — de lui-même — qui lui permet de connaître la pureté foncière de tous les êtres animés vu qu'il n'y a pas de dualité entre ces deux puretés *(tatra mañjuśrīs tathāgata ātmopādānamūlaparijñātāvī/ ātmaviśuddhyā sarvasattvaviśuddhim anugataḥ/ yā câtmaviśuddhir yā ca sattvaviśuddhir advayâiṣâdvaidhīkārā/).* La mention dans ce passage du *parijñātāvin* rappelle ce que dit le *Bhāṣya* du *MSA* sur le *parijñātāvin* (18.102, p. 159).

L'*ātman* ne se rencontre pas uniquement dans les textes bouddhiques mahāyānistes qui traitent du *tathāgatagarbha* ou de doctrines étroitement apparentées et dans quelques traités du Vijñānavāda, mais aussi dans la *Saptaśatikā-Prajñāpāramitā.* Dans ce dernier Sūtra il est en effet dit que les expressions *(adhivacana)* *ātman* et *buddha* sont équipollentes en tant qu'elles se rapportent à

(1) V. *AKV* 9, p. 706, et Saṃyuttanikāya III, p. 25 ; cf. LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa* 9, p. 256 ; E. FRAUWALLNER, *Philosophie des Buddhismus,* p. 25 et suiv. Cf. *infra,* p. 382.

(2) Cf. *MSA* 16. 3-4. Comparer aussi la notion de l'*ātmani buddhāśayaprāptiḥ* dans *MSABh* 11.53 (*supra,* p. 186).

la même chose ; mais on précise à la fois que « *buddha* » est simplement un *adhivacana* et que le terme *d'ātman* est une expression employée pour désigner la non-production. Cette explication ne manque pas de rappeler le rapprochement de l'*ātmapāramitā* avec la non-conformation *(anabhisaṃskāra)* dans la *RGVV*[1], qui ajoute que l'obtention de la *paramātmaparamitā* est le Fruit de la cultivation de la *prajñāpāramitā*[2]. La *Saptaśatikā* explique ensuite : De plus, ce qu'on nomme « *buddha* » est une expression pour l'*apada* [c'est-à-dire la non-chose ou la non-position] ; en effet, cela ne se laisse pas communiquer facilement par les mots [en disant] « *buddha* ». De plus, ce dont on parle au moyen de l'expression « *buddha* » — ce qui n'est ni produit ni né, ce qui ne sera pas détruit, ce qui n'est pourvu d'aucun *dharma*, là où il n'y a pas de *pada:* la non-différence *(abheda)* — ce qu'on nomme « *buddha* » est une expression pour l'*apada.* L'*ātman* doit être recherché par celui qui veut chercher le *tathāgata:* « *ātman* » est une expression pour *buddha.* De même que l'*ātman* n'existe absolument pas et n'est pas perçu, ainsi le *buddha* lui aussi n'existe absolument pas et n'est pas perçu ; de même que l'*ātman* n'est pas à exprimer *(vacanīya)* au moyen d'un *dharma* quelconque, ainsi le *buddha* lui aussi n'est pas à exprimer au moyen d'un *dharma* quelconque : là où il n'y a pas de désignation on parle de « *buddha* ». En effet, de même qu'il n'est pas aisé de savoir ce qu'on exprime par « *ātman* », de même il n'est pas aisé de savoir ce qu'on exprime par « *buddha* »[3].

Le procédé en cause est donc proche des énoncés paradoxaux des Prajñāpāramitā-Sūtra où il est parlé par exemple de la fixation sous le rapport de la non-fixation *(sthito' sthānayogena)*, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Notons que la même *Saptaśatikā-Prajñāpāramitā* fait allusion plusieurs fois, dans d'autres contextes, aux enseignements formulés

(1) *RGVV* 1.36 (p. 33.7) : *...anabhisaṃskāram ātmapāramitām...*

(2) *RGVV* 1.36 (p. 31.11) : *pañcasûpādānaskandheṣv ātmadarśinām anyatīrthyānām asadātmagrahābhirativiparyayeṇa prajñāpāramitābhāvanāyāḥ paramātmapāramitādhigamaḥ phalaṃ draṣṭavyam.*

(3) *Saptaśatikā-Prajñāpāramitā,* p. 221-223 (édition de MASUDA) : *mañjuśrīr āha: yat punar bhadanta śāradvatīputra ucyate ātmeti kasyaitad adhivacanam| śāradvatīputra āha : anutpādasyaitan mañjuśrīr adhivacanam yad uta ātmeti| mañjuśrīr āha: evam etad bhadanta śāradvatīputra yasyaitad adhivacanam ātmeti tasyaitad adhivacanam buddha iti| api tu bhadanta śāradvatīputra apadādhivacanam etad yad idam ucyate buddha iti| na hy etad... vācābhir vijñāpayitum buddha iti| ... ātmeti... buddhasyaitad adhivacanam| yathâtmâtyantatayā na saṃvidyate nôpalabhyate tathā buddho 'py atyantatayā na saṃvidyate nôpalabhyate| yathâtmā na kenacid dharmeṇa vacanīyaḥ tathā buddho 'pi na kenacid dharmeṇa vacanīyaḥ| yatra na kācit saṃkhyā sa ucyate buddha iti| na caitad bhadanta śāradvatīputra sukaram ājñātum ātmeti yad adhivacanam evam etad bhadanta śāradvatīputra na sukaram ājñātum buddha iti yad adhivacanam|* — Cf. p. 215 où il est dit que « *buddha* » est une expression pour la non-production au Sens absolu *(buddha iti paramārthato 'nutpādasyaitad adhivacanam).*

Rappelons ici que le commentaire de l'*Udāna* (éd. PTS, p. 340) glose *tathāgata* dans la formule *hoti tathāgato paraṃ maraṇā* par *attā.* Comme on sait, le terme d'*attā* s'emploie parfois dans le canon pāli dans un contexte positif.

intentionnellement *(saṃdhāya)* en visant un sens qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer[1].

Nous venons de voir (p. 371) que, quand l'auteur du *Bhāṣya* du *MSA* (9.23) mentionne le *paramātman* pour éclaircir le sens de la *mahātmatā* de l'*ātman*, il fait allusion à l'intention énigmatique *(abhisaṃdhi)*. Quatre formes de l'*abhisaṃdhi* sont énumérées par le *MSA* (12.16-17), à savoir l'*avatāraṇa*°, le *lakṣaṇa*°, le *pratipakṣa*°, et le *pariṇāmanābhisaṃdhi*[2]; et à propos de la dernière forme consistant en une transmutation de l'expression le *Bhāṣya* cite un vers qui est remarquable par sa teneur paradoxale et énigmatique :

asāre sāramatayo viparyāse ca susthitāḥ/
kleśena ca susaṃkliṣṭā labhante bodhim uttamām//

« Tenant pour essentiel ce qui est inessentiel (*asāra*, « non-solide »), bien fixés dans le renversement (*viparyāsa*, la méprise)[3] et bien affectés par les Affects, ils obtiennent l'Éveil suprême ».[4]

Le premier hémistiche du vers semble fournir une sorte de résumé de la théorie des qualités esquissée dans le passage déjà cité de la *RGVV* qui explique les quatre Perfections *(pāramitā)* par inversion du *dharmakāya*. Or, dans son explication du sens paradoxal de cette stance antiphrastique, le *Bhāṣya* fait allusion lui aussi à ces mêmes qualités de l'Absolu : « Dans ce vers, l'intention énigmatique est la suivante. *Asāre sāramatayaḥ* veut dire que, dans la non-distraction *(avikṣepa)*, ils ont l'idée du solide, l'idée de l'important *(pradhāna-buddhi)*[5], la distraction étant une dispersion de l'esprit. *Viparyāse susthitāḥ* veut dire qu'ils sont bien fixés dans l'envers *(viparyāsa)* consistant en l'impermanent *(anitya)*, etc., à l'envers *(viparyayeṇa)* de la position *(grāha)* du permanent, du béatifique, du pur, et du soi *(ātman)*, car il n'y a pas abandon *(aparihāṇitaḥ)*[6]. *Kleśena ca susaṃkliṣṭāḥ* veut dire qu'ils sont affectés au plus haut degré par la peine d'un effort comportant une ascèse de longue durée. » — Ainsi, telle qu'elle est interprétée par le *Bhāṣya*, cette stance implique le caractère complémentaire et solidaire des termes opposés ; et elle suggère en même temps l'idée que la délivrance s'obtient par une sorte de transmutation qui prend son contraire pour point d'appui.

Non seulement l'obtention de la délivrance — l'Éveil — mais aussi la Réalité elle-même peut se présenter comme l'inversion des

(1) *Saptaśatikā-Prajñāpāramitā*, p. 214, 227, 229, 240. Voir aussi *Vajracchedikā-Prajñāpāramitā* § 31a.

(2) Cf. *supra*, p. 165-166.

(3) Mais comparer l'expression *sthito 'sthānayogena*.

(4) Notre traduction n'est qu'un essai puisque chaque mot-clé est pris dans deux sens. Ainsi *(a)sāra* = « (non-) solide » et « (non-) dispersion » (: *avisāra); viparyāsa* = « contraire » et « méprise, erreur » ; *kliṣṭa* = « affecté » et « Affecté (par les *kleśa*) ». Cf. *MS* § 2.31 et *AS*, p. 107 ; comparer aussi STHIRAMATI, *MAVṬ* 5.14 et suiv (p. 216 et suiv., et p. 220) ; 1.15 (p. 50 ; *infra*, p. 377 n. 4).

(5) Comparer le *pradhānabhāva* de l'*ātman* dans *MSABh* 11.72 (*supra*, p. 372) ?

(6) Cf. *MSABh* 11.50.

caractéristiques du composé, c'est-à-dire des *saṃskṛtalakṣaṇa* (l'*anitya*, le *duḥkha*, l'*anātman*, etc.) ; et dans cette perspective spéciale l'*asaṃskṛta* ou le *lokottara*, qui est à l'envers du *saṃskṛta* et du *laukika*, peut se concevoir comme caractérisé par des qualités inversées par rapport aux *saṃskṛtalakṣaṇa* vu qu'elles en sont comme les contre-carrants[1]. Cette inversion tenant à la transmutation a ensuite un contrecoup sur le plan linguistique, car lorsqu'on veut donner expression à la Réalité conçue de la façon qui vient d'être décrite le langage est susceptible de subir à son tour une sorte de transmutation *(pariṇāmanā)*. De ces considérations il semble ressortir qu'il n'est pas question, dans les textes faisant état du *nitya* et de l'*ātman*, d'un enseignement de tendance nécessairement substantialiste ou quasi védântique qui, en se donnant pour supérieur à l'enseignement bouddhique fondamental de l'impermanence et du *nairātmya*, chercherait à se substituer à celui-ci, mais bien plutôt d'un procédé servant à « indiquer » la Réalité inexprimable. Or, une indication pareille étant forcément indirecte, on recourt souvent à l'expression indirecte comportant éventuellement une intention *(abhiprāya)* ou une arrière-pensée *(abhisaṃdhi)*. La présence de ces notions dans le *MSA* et de nombreux autres textes témoigne du fait qu'elles ne sont pas limitées au *RGV* et à quelques Sūtra qui lui ont servi de base scripturaire.

La mention des qualités ou des épithètes en question doit donc servir surtout à indiquer que la Réalité est au-delà du domaine des caractéristiques du composé *(saṃskṛtalakṣaṇa)*, comme le dit le *ŚMDSS* (f. 448b) à propos du *tathāgatagarbha*[2].

Comme on a pu le constater à la lecture du *ŚMDSS* cité plus haut[3], le procédé consistant à invertir des notions *(saṃjñā)* joue un rôle très considérable dans la méthode didactique des Sūtra qui est fondée sur l'emploi de formulations paradoxales et antiphrastiques ; et une inversion parallèle à la fois conceptuelle et sémantique se retrouve par exemple dans les énoncés scripturaires caractérisés par l'arrière-pensée de transmutation *(pariṇāmanābhisaṃdhi)*. Comme exemples du procédé l'*Abhidharmasamuccaya* (p. 107) cite non seulement le vers *asāre sāramatayaḥ...* dont nous venons de parler, et qui joue sur les valeurs différentes des mots-clés parmi lesquels se trouve justement le vocable *viparyāsa* « inversion, méprise, erreur », mais aussi un vers fameux attesté dans l'*Udānavarga* :

mātaraṃ pitaraṃ hatvā rājānaṃ dvau ca śrotriyau/
rāṣṭraṃ sānucaraṃ hatvā anigho yāti brāhmaṇaḥ//

(1) V. *RGVV* 1. 6-8 (p. 8.7) : *saṃskṛtaviparyayeṇâsaṃskṛtaṃ veditavyam/ tatra saṃskṛtam ucyate yasyotpādo 'pi prajñāyate sthitir api bhaṅgo 'pi prajñāyate/ tadabhāvād buddhatvam anādimadhyanidhanam asaṃskṛtadharmakāyaprabhāvitam draṣṭavyam/* « L'incomposé est à connaître par l'inversion du composé... » Cf. *supra*, p. 369 n. 1.

(2) *Supra*, p. 363. De façon analogue, selon la *Taittirīyopaniṣadbhāṣya* de ŚAṂKARA, l'épithète d'*ananta* attachée au *brahman* sert à annuler l'idée que ce dernier soit fini *(antavattvapratiṣedha)* ; voir plus loin, p. 338 et suiv.

(3) *Supra*, p. 365 et suiv.

Bu ston cite lui aussi le même vers au début de la section de son traité sur le *tathāgatagarbha* où il explique la théorie de l'enseignement intentionnel *(ābhiprāyika)*[1]. Le passage du *Mahāparinirvāṇasūtra* mahāyāniste cité par Bu ston et traitant de la nécessité de produire la notion *(saṃjñā)* du *sukha* dans le *duḥkha*, du *nitya* dans l'*anitya*, de l'*ātman* dans l'*anātman*, et du *śuci* dans l'*aśuci* est un bon exemple du même procédé appliqué à un enseignement philosophique[2].

Le *saṃjñāviparyāsa* est expliqué par Haribhadra dans son *Abhisamayālaṃkārālokā* (2.21, p. 333) comme l'erreur qui consiste à « saisir » une chose là où elle n'existe pas, la méprise étant due à l'absence de la chose spécifique correspondant à la *saṃjñā*, qui se définit comme l'aperception des marques objectives *(nimitta)*. Haribhadra mentionne ensuite le *cittaviparyāsa*, la méprise du *vijñāna* qui « saisit » l'objet de la pensée, et le *dṛṣṭiviparyāsa*, la méprise de la *prajñā* qui examine en les distinguant les formes de la vue *(saṃjñāyā nimittodgrahaṇātmikāyāḥ svaviṣayābhāvena viparyāso 'tasmin tadgrahād bhrāntiḥ saṃjñāviparyāsaḥ/ cittasyālambanagrāhakavijñānasya tathaiva viparyāsaś cittaviparyāsaḥ/ dṛṣṭer evâkāraparicchedarūpāyāḥ saṃtīraṇātmikāyāḥ prajñāyāḥ pūrvavad viparyāso dṛṣṭiviparyāsaḥ/ ... tathā cânupalambhapariṇāmanāmanaskāraḥ saṃjñāviparyāsādirūpa iti śeṣaḥ/ tasmād anyathā saṃjñādīnāṃ viparyāsatvapratipādanena prakṛtārthāvirodhān na kiṃcid uktaṃ syāt/)*. Ainsi, alors que la méprise consiste dans les trois cas à prendre une chose pour ce qu'elle n'est pas, elle touche trois facteurs différents dont chacun remplit une fonction spéciale[3].

A côté de ces trois sortes de *viparyāsa* la *Yogācārabhūmi* (§ 1.6, p. 166) mentionne encore quatre autres formes qui portent, dans l'ordre, sur l'*anitya*, le *duḥkha*, l'*aśuci*, et l'*anātman;* mais ce traité considère ces derniers *viparyāsa* consistant en la construction imaginaire des notions *(saṃjñāparikalpa)* simplement comme des subdivisions du *saṃjñāviparyāsa*. Selon sa doctrine, le *dṛṣṭiviparyāsa* est l'acceptation convaincue *(kṣānti)*, le plaisir *(ruci)*, et l'attachement conceptuel à l'institution *(vyavasthāpanābhiniveśa)*, tandis que le *cittaviparyāsa* est le *saṃkleśa* procédant de ce qui est l'objet de cet *abhiniveśa*. Le même passage de la *YBh* énumère aussi des *viparyāsaniṣyanda* comme la *satkāyadṛṣṭi* consistant à prendre l'*anātman* pour *ātman*, l'*antagrāhadṛṣṭi* consistant à prendre l'*anitya* pour *nitya*, le *dṛṣṭiparāmarśa* consistant à prendre l'*aśuci* pour *śuci*, et le *śīlavrataparāmarśa* consistant à prendre le *duḥkha* pour *sukha*. L'*AAĀ* inclut ces quatre *viparyāsa* dans le *saṃjñāviparyāsa*[4].

(1) V. *Udānavarga* 29.24 et 33.61-62 (cf. *Dhammapada* 294) ; *DzG*, f. 8b.

(2) Cité *DzG*, f. 7a-b. Sur *śubha/aśubha*, etc., cf. *MS* § 2.30 et *DzG*, f. 23b et suiv.

(3) La même triade de *viparyāsa* se trouve dans *RGVV* 1.46.

(4) Cf. STHIRAMATI, *MAVṬ* 1.15 (p. 50) : *aviparyāsārthenety anadhyāropānapavādārthena/ ...viparyāso hi vikalpaḥ/ vikalpānālambanatvān na viparyāsavastu/*

Sur le *viparyāsa* voir aussi E. CONZE, The Mahāyāna Treatment of the Viparyāsas, *Oriens Extremus* 9 (1962), p. 34-46.

Le *viparyāsa* touchant le permanent *(nitya)*, le béatifique *(sukha)*, le soi *(ātman)*, et le bon (ou pur, *śubha*, *śuci*) est donc tout d'abord méprise ou erreur, et par conséquent il doit être éliminé sur le Chemin de la délivrance[1]. Comme le dit le *ŚMDSS* (f. 447a6), les êtres se méprennent au sujet des cinq *upādānaskandha* en les prenant pour permanents, etc.

Il faut pourtant considérer en même temps la méprise contraire qui consiste à se tromper sur le *dharmakāya*. En fait, le *ŚMDSS* dit que, à la différence des Śrāvaka et des Pratyekabuddha, les vrais fils de Bhagavat ne se trompent pas à son égard et qu'ils voient exactement quand ils ont la notion qui y perçoit le *nitya*, l'*ātman*, le *sukha*, et le *śubha*[2]. La *RGVV* explique (1.153) qu'il faut invertir les *saṃjñābhāvanā* de l'*anitya*, de l'*aśubha*, du *duḥkha*, et de l'*anātman* — c'est-à-dire les quatre *bhāvanā* caractéristiques des deux premiers Cycles de la prédication du Buddha ; ainsi le *tathāgatagarbha* doit être « réalisé en sus » *(uttaribhāvayitavya)* comme *nitya*, *sukha*, *ātman*, et *śubha*, à l'opposé de ce que font les personnes éprises de la notion de l'impermanence, etc., et qui se méprennent donc à son sujet *(tatra viparyāsābhiratā ucyante śrāvakapratyekabuddhāḥ/ tat kasmāt/ te 'pi hi nitye tathāgatagarbhe saty uttaribhāvayitavye tannityasaṃjñābhāvanāviparyayeṇânityasaṃjñābhāvanābhiratāḥ/ sukhe tathāgatagarbhe saty uttaribhāvayitavye tatsukhasaṃjñābhāvanāviparyayeṇa duḥkhasaṃjñābhāvanābhiratāḥ/ ātmani tathāgatagarbhe saty uttaribhāvayitavye tadātmasaṃjñābhāvanāviparyayeṇânātmasaṃjñābhāvanābhiratāḥ/ śubhe tathāgatagarbhe saty uttaribhāvayitavye tacchubhasaṃjñābhāvanābhiratāḥ/)*. Parce que les Śrāvaka et les Pratyekabuddha se sont ainsi épris d'une voie par laquelle le *dharmakāya* ne s'obtient point, l'Élément ayant pour caractère d'être suprêmement *nitya*, *sukha*, *ātman*, et *śubha* leur est inaccessible *(evam anena paryāyeṇa sarvaśrāvakapratyekabuddhānām api dharmakāyaprāptividhuramārgābhiratatvād agocaraḥ sa paramanityasukhātmaśubhalakṣaṇo dhātur ity uktam)*. La *RGVV* renvoie à ce propos à la parabole du bijou dans l'eau d'un étang, laquelle se trouve dans le *Mahāparinirvāṇasūtra*[3].

C'est ainsi que les esprits ébranlés par la *śūnyatā* sont incapables de comprendre la Réalité absolue. Et le *dhātu* exempt de conceptualisation différenciatrice *(avikalpa)* doit donc être compris et constaté par la Gnose de la *paramārthaśūnyatā;* car comme le dit le *ŚMDSS* (f. 445a4), la Gnose relative au *tathāgatagarbha* est la Gnose de Vacuité des *tathāgata* (*RGVV* 1.154-155). La *Vyākhyā* résume la discussion en les termes suivants : Il a été dit que le *tathāgatagarbha* en tant que *dharmadhātugarbha* est inaccessible aux personnes tombées sous l'emprise de la vue spéculative du *satkāya*, car le *dharmadhātu* est le contrecarrant de la vue spéculative ; il a été dit qu'en tant que

(1) Cf. *DzG*, f. 23b.
(2) *ŚMDSS*, f. 447a, cité *RGVV* 1.36 (*supra*, p. 365-366).
(3) *RGVV* 1.153. Cf. *DzG*, f. 8a.

dharmakāya, et Embryon du *lokottaradharma*[1], il est inaccessible aux personnes qui se complaisent dans le *viparyāsa*, car le *lokottara-dharma* est indiqué *(paridīpana)* par le contrecarrant *(pratipakṣa)* du *lokadharma* impermanent, etc. ; et il a été dit qu'en tant qu'Embryon du *dharma* très pur par nature il est inaccessible aux esprits ébranlés par la Vacuité, car les *viśuddhiguṇadharma* « constitués » *(prabhāvita)* par le *lokottaradharmakāya* inséparable ont pour nature la Vacuité des impuretés adventices *(sa khalv eṣa tathāgatagarbho yathā dharmadhātugarbhas tathā satkāyadr̥ṣṭipatitānām agocara ity uktam dr̥ṣṭipratipakṣatvād dharmadhātoḥ| yathā dharmakāyo lokottara-dharmagarbhas tathā viparyāsābhiratānām agocara ity uktam anityādilokadharmapratipakṣeṇa lokottaradharmaparidīpanāt| yathā prakr̥tipariśuddhadharmagarbhas tathā śūnyatāvikṣiptānām agocara ity uktam āgantukamalaśūnyatāprakr̥titvād viśuddhiguṇadharmāṇām avinirbhāgalokottaradharmakāyaprabhāvitānām iti)*.

Conformément à ce principe de l'« indication » *(paridīpana)* du *lokottaradharma* par le contrecarrant *(pratipakṣa)* du *lokadharma* impermanent, la *RGVV* fait remarquer qu'il existe une manière d'enseigner à l'envers, manière qui se rapporte au système du *dharmatattva* suprême et qui est à entendre suivant certains Sūtra du troisième Cycle de la prédication (*paramadharmatattvavyavasthānam ārabhya viparyāsabhūtanirdeśo yathāsūtram avagantavyaḥ; RGVV* 1.153)[2]. Il s'agit du même procédé employé au vers 1.36 du *RGV*[3].

Le *viparyāsa* relatif à l'*ātman*, au *nitya*, au *sukha* et au *śuci* a aussi été discuté au chapitre XXIII des *Mūlamadhyamakakārikā*, et dans la *Prasannapadā* on trouve les remarques suivantes. Si l'on admet que le *grāha* du permanent à l'égard des choses Vides d'être propre *(svabhāvaśūnya)* soit une méprise *(viparyāsa)*, est-ce qu'il ne faut pas en dire autant du *grāha* de l'impermanent, celui-ci n'étant que la contrepartie solidaire du permanent ? De cette constatation il s'ensuit que, dans le Vide, il n'y a pas d'impermanence ; et par voie de conséquence, la méprise portant sur son contraire solidaire, le permanent, n'existe pas non plus (*MMK* 23.13-14) :

anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ|
nânityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ||
anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ|
anityam ity api grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ||

« Si la « saisie » du permanent dans l'impermanent est renversement erroné, dans le Vide il n'y a pas d'impermanent, et comment la « saisie » peut-elle alors être renversement erroné ? Si la « saisie » du permanent dans l'impermanent est renversement erroné, comment la « saisie » de l'impermanent dans le Vide ne sera-t-elle pas elle aussi renversement erroné ? »

(1) *V. supra*, p. 315.
(2) P. 75. 11-12. — Selon le Bhāṣya du *MSA* (18. 43-44), le vrai contrecarrant de ces quatre *viparyāsa* est l'entrée dans le *dharmanairātmya*.
(3) *Supra*, p. 364 et suiv.

Pour illustrer cette idée de l'absence de méprise dans la perspective de la Réalité, Candrakīrti cite la *Dṛḍhādhyāśayaparipṛcchā* (*lHag pa'i bsam pa brtan pas žus pa;* cf. *Prasannapadā*, p. 46.1), un texte scripturaire cité aussi dans la *RGVV* (1.1)[1]. Or, bien que, pour Candrakīrti, il s'agisse de démontrer, dans le cadre de la critique mādhyamika, l'inexistence réelle des méprises portant sur les oppositions *nitya/ anitya*, *śubha/ aśubha*, etc. (ainsi que l'inexistence réelle de l'*avidyā*, des *kleśa*, et du *karman*), la preuve de la solidarité des notions dichotomiques semble rejoindre, en dernière analyse, la théorie dont il est question dans les Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* et de la Nature de *buddha*. Mais alors que ces Sūtra du troisième Cycle de la prédication ont souvent recours à des caractérisations positives, et apparemment substantialistes, de l'Absolu, et que cette même conception a été entérinée par l'auteur du *RGV*, Candrakīrti et les autres Prāsaṅgika-Mādhyamika, qui s'appuient surtout sur les Sūtra relevant du deuxième Cycle, se refusent à admettre des définitions de l'Absolu qui pourraient donner prise à des théories de tendance substantialiste.

De la discussion précédente il ressort que, dans la *RGVV*, ses sources scripturaires et des textes parallèles, la compréhension de la Réalité comporte tout d'abord une première inversion où l'on élimine les idées renversées, c'est-à-dire la méprise consistant en la notion *(saṃjñā)* qui perçoit — ou en la « saisie » *(grāha)* qui pose — le *nitya*, l'*ātman*, etc., dans des choses qui ne sont pas telles, mais qui sont bien au contraire *anitya*, *anātman*, etc. Et c'est ainsi que la vérité sur le *pudgala* et les *dharma* s'exprime très adéquatement au moyen des épithètes classiques *anitya*, etc[2].

Cependant, une fois qu'on est arrivé à ce point il ne convient pas de « saisir » cette vérité en s'y attachant dogmatiquement et avec appétence (: *abhiniveśa)*, car alors elle ne ferait que devenir à son tour une contre-vérité contraire à la Réalité absolue, laquelle est précisément exempte de tout développement discursif *(prapañca)* portant sur les oppositions à la fois dichotomiques et solidaires du permanent/impermanent, du soi/non-soi, etc. Lorsqu'on cultive d'une façon exacte la notion du soi on passe donc de la simple « saisie » du soi *(ātmagrāha)* à la cultivation de la notion distincte et exacte du soi[3]. Aussi est-ce pour cette même raison que l'auteur de la *RGVV* (1.36) a pu dire en parlant de cette phase de la *bhāvanā:* « Par rapport au *dharmakāya* de *tathāgata*, qui a pour caractère le permanent, etc., on tient pour renversement (*viparyāsa*, c'est-à-dire pour méprise) ce contre quoi les quatre Perfections *(pāramitā)*, qui sont des qualités

(1) Comparer aussi *DzG*, f. 23a.
(2) Comparer les textes cités dans *DzG*, f. 7a-b, 23b.
(3) V. *ibid.*, et f. 39a.

du *dharmakāya* de *tathāgata*, ont été indiquées comme contrecarrants »[1]. Telle est en somme la méthode du contrecarrant par inversion de la méprise *(viparyāsaviparyayapratipakṣa)*. Et de la sorte la cultivation de la notion d'*anitya*, d'*anātman*, etc., qui représentait en un premier temps l'inversion exacte et salutaire de la méprise consistant à ne pas prendre pour impermanent et non-soi ce qui est réellement impermanent et non-soi devient elle-même, par suite de l'attachement *(abhiniveśa)* et en un second temps, une inversion erronée — une méprise — par rapport à la Réalité absolue, à laquelle on rattache donc conventionnellement dans la pensée et le langage discursifs les qualifications positives de *nitya*, etc., qui servent à faire ressortir ses Perfections *(pāramitā)*[2].

Ainsi donc, le *dharmakāya* se conçoit naturellement, et se définit discursivement, comme qualifié par l'inverse — ou par le contrecarrant — d'une qualité qui lui est inapplicable.

Certes, dans les textes bouddhiques, ce procédé de qualification de l'Absolu ne s'applique pas dans tous les cas sans difficulté ; et le problème de l'applicabilité des épithètes positives rattachées ainsi à l'Absolu se pose notamment sur le plan translogique propre à cet Absolu qui est par définition *essentiellement* inaccessible à la pensée discursive et partant à la parole. Ainsi, si caractéristique des écritures du troisième Cycle de la prédication traitant du *tathāgatagarbha* que soit la tendance à qualifier la Réalité absolue d'une façon positive, la majorité des Sūtra et Śāstra en question ne manquent pas de rappeler que cet Absolu est en dernière analyse inexprimable, impensable, et indéterminé[3].

Une théorie spéciale de l'indicibilité fut développée au sein même du bouddhisme par l'école des Vātsīputrīya-Sammatīya. Selon leur théorie (dont la portée exacte demeure passablement obscure)[4] le *pudgala* est indicible *(avācya, avaktavya)* quant à son identité et sa différence par rapport aux *skandha*[5]. Et leurs critiques, qui leur ont

(1) V. *supra*, p. 365.

(2) Il est vrai que, dans ces deux phases, il y a *saṃjñā*, celle-ci étant inhérente à la pensée discursive ; mais elle peut aussi remplir un rôle utile et nécessaire à condition qu'on ne s'y attache pas en la « saisissant » et en s'y appuyant pour construire un système métaphysique à base de *vikalpa* qui se donne pour conforme à la réalité, mais qui ne saurait avoir rien de commun avec la Réalité absolue puisque celle-ci est justement exempte de *prapañca*, etc.

(3) V. *DzG*, f. 33a-34a, sur la qualité « indéterminée » *(ma ṅes pa)* de l'Absolu ; cf. aussi f. 3b, 10b-11a, 24a et suiv.

(4) Les traités originaux des Vātsīputrīya étant inaccessibles en sanskrit (et en tibétain), il faut recourir aux résumés de leurs doctrines fournies par leurs critiques et opposants. Sur les Vātsīputrīya voir S. SCHAYER, *RO* 8 (1931-32), p. 68 et suiv. E. LAMOTTE, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse* I (Louvain, 1944), p. 43 n. 3 et 4 ; A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques*, p. 114 et suiv.

(5) Cf. CANDRAKĪRTI, *Prasannapadā* ad *MMK* 16.1 (pa 283.9) : *skandhebhyas tattvānyatvāvaktavyatā;* ŚĀNTARAKṢITA, *Tattvasaṃgraha*, v. 336-349. CANDRAKĪRTI fait remarquer (*Prasannapadā* ad *MMK* 16.4) que l'indicibilité *(avācyatā)* de l'*ātman* par rapport aux termes opposés de permanence/impermanence concerne uniquement un soi

donc reproché d'avoir voulu admettre dans le bouddhisme la théorie de l'*ātman*, les représentent comme des gens qui se tiennent pour des bouddhistes (*saugatammanya: Tattvasaṃgraha*, v. 336) et comme des hérétiques au sein du bouddhisme (*pudgalavādinas... antaścaratīrthikāḥ: Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.60). A propos de leur notion de l'indicibilité Prajñākaramati fait les remarques suivantes (*BCAP* 9.73) : « En soutenant leur thèse niant l'identité (littéralement : le fait d'être cela) et la différence, les avocats du *pudgala* ont eux-mêmes nié qu'il soit une chose ; car une chose ne dépasse jamais les [deux] modes d'identité et de différence puisque, si deux choses ont pour qualité de s'exclure mutuellement, la négation de l'une comporte l'affirmation de l'autre. Il a été prouvé que tel est le sens du *Bhārahārasūtra*, etc. ; et, par conséquent, les gens qui ne connaissent pas l'enseignement intentionnel de Bhagavat ont imaginé ce [*pudgala*], lequel n'existe cependant pas substantiellement » (*pudgalatadvādibhis tattvānyatvapratiṣedhapakṣābhyupagamāt svayam eva vastutvaṃ pratiṣiddham/ vastuno hi tattvānyatvaprakārānatikramāt, parasparaparihāravator ekapratiṣedhāparavidhinãntarīyakatvāt/ bhārahārādisūtram api samarthitam atrârthe/ tasmād ābhiprāyikīṃ bhagavato deśanām ajānadbhiḥ parikalpito 'sau, na vastusan)*. — A peu près la même critique a été faite du *pudgalavāda* par Kamalaśīla dans son commentaire du *Tattvasaṃgraha* (v. 336 et suiv.). Il remarque qu'un *vastu* ne saurait être *tattvānyatvāvācya* étant donné qu'il est le support des alternatives d'identité et de différence (*bhedābhedavikalpayor adhiṣṭhānam;* ad v. 342). En effet, un *vastu* ne peut jamais dépasser à la fois le *tattva* et l'*anyatva* puisqu'il n'existe pas d'autre possibilité (tierce, *gatyantarābhāvāt*, ad v. 339) ; et le fait qu'on nie qu'une chose réellement existant soit autre chose comporte automatiquement l'affirmation qu'elle est cette chose même (*tattvavidhinãntarīyakatvād vastusato 'rthāntarabhāvaniṣedhasya*, ad v. 342). En somme, il ne saurait y avoir de *vastu*, caractérisé par le fait d'être lui-même

qui serait doué de susception (*atha nityānityatvenâvācyasya parikalpyate/ nanv evaṃ sati nirvāṇe 'py ātmâstîty abhyupetaṃ saṃsāra iva/ api ca sopādānasyaivâtmano 'vācyatā yujyate na ca nirvāṇa upādānam astîti kuto 'syâvācyatā//*). Il s'ensuit que l'indicibilité ne saurait s'appliquer à un soi dans le *nirvāṇa*, qui est sans *upādāna* (cf. *Prasannapadā*, p. 64.10 [*infra*, p. 385] ; 25.16).

L'impossibilité où l'on se trouve de dire si le *tathāgata* — conçu comme une entité — est identique aux *skandha* ou différents d'eux est discutée au chapitre XXII des *MMK*. V. *Prasannapadā* ad *MMK* 22, 2-5 (p. 436 : *yadi hi buddho bhagavān amalān skandhān upādāya tattvānyatvenâvaktavyaḥ prajñapyate na tarhi svabhāvataḥ so 'stîti vyaktam āpadyate pratibimbavad upādāya prajñapyamānatvāt;* p. 438.4) ; cf. aussi p. 64.10 et ad *MMK* 16.1,4.

Certes, en distinguant entre l'*avācyatā* des Vātsīputrīya et la dernière des quatre *koṭi*, on pourrait soutenir que la première ne se ramène pas à cette dernière ; ce n'est cependant pas ainsi que Candrakīrti a compris la doctrine vātsīputrīya. Śāntarakṣita (*Tattvasaṃgraha*, v. 337) considère que cette école a défini son *pudgala* comme elle l'a fait pour éviter d'être rangée parmi les *tīrthika* en dépit du fait qu'elle tenait à tout prix à conserver le *pudgala*.

Voir aussi plus loin, p. 385, sur l'opinion de Candrakīrti.

(svalakṣaṇa), qui soit exempt de l'un et de l'autre des deux modes complémentaires (*ubhayākāravinirmukta*, à savoir de la permanence et de l'impermanence) ; car le *nitya* et l'*anitya* se définissent comme consistant en l'exclusion de leur présence mutuelle *(nityānityayor anyonyavṛttiparihārasthitalakṣaṇatvāt*, une seule et même *chose* ne pouvant être à la fois *nitya* et *anitya)* puisque, dans le cas d'un *vastu*, l'abandon et la prise d'un mode [en opposition complémentaire] comporte, dans l'ordre, la prise et l'abandon du mode opposé (*vastuny ekākāratyāgaparigrahayos tadaparākāraparigrahatyāganāntarīyakatvāt*, ad v. 347). Le *Bhāṣya* du *MSA* avait d'ailleurs déjà attiré l'attention sur le fait que l'*avaktavyatva* convient seulement pour un *pudgala* existant par désignation (*evaṃ hi pudgalasya prajñaptito 'stitvād avaktavyatvaṃ yuktam;* 18.93, p. 156).

C'est donc précisément pour montrer que la Réalité absolue est translogique et indéterminable puisqu'elle ne tombe pas sous l'emprise des dichotomies du soi/non-soi, de la permanence/impermanence, etc., que les Sūtra ont dit qu'elle n'est ni existante ni inexistante *(na san nâsat)*[1]. Pourtant cette manière de parler est ambivalente et peut prêter à des malentendus vu que la formule « ni *x* ni non-*x* » ne sert pas seulement à souligner la nature indéterminable et inexprimable de l'Absolu translogique mais correspond au dernier des quatre extrêmes du tétralemme *(catuṣkoṭi)*[2]. Or il semble qu'il convienne de distinguer clairement entre ces deux emplois de la formule parce que l'Absolu est affranchi du dernier extrême aussi bien que des trois premiers, et que la dernière *koṭi* ne saurait donc jamais le définir. En d'autres termes, on pourrait peut-être considérer que même la formule « ni *x* ni non-*x* » dans le tétralemme n'exclut toujours pas l'existence d'une *entité* indéfinissable[3] ; mais l'Absolu affranchi de toutes les quatre *koṭi* n'est pas une entité, et il est indéterminable parce qu'il est la Vacuité translogique. Cependant, sans être eux-mêmes *pāramārthika* les termes de la *catuṣkoṭi* servent à dégager en quelque sorte le *paramārtha*, qui se « situe » au-delà d'eux sur un plan où l'analyse fondée sur la conceptualisation différenciatrice *(vikalpa)* et le développement discursif *(prapañca)* ne sont plus valables.

La méthode du Milieu dans le bouddhisme n'est nullement un instrument pour analyser le *vyavahāra* relatif en tant que tel, mais bien au contraire un moyen pour le transcender, le plan du *saṃsāra* étant le moyen *(upāya)* tandis que le *nirvāṇa* est l'objet du moyen

(1) Cf. les textes cités dans *DzG*, f. 10b5, 16a, 25b-26a, 28a, 33a-34a ; *supra*, p. 297 et suiv.

(2) Sur la valeur logique des termes du tétralemme v. S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel der Prasannapadā* (Cracovie, 1931), p. xxv-xxvi, et Altindische Antizipationen der Aussagenlogik, *Bull. de l'Acad. polonaise des Sciences et des Lettres*, Cl. de philologie, 1933, p. 90-96 ; K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowlege* (Londres, 1963), p. 242 et suiv, 332 et suiv., 344-345, 470 et suiv. ; R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (Madison, 1967), p. 50 et suiv. (qui reprend un article paru dans *Philosophy East and West* 8 [1956], p. 301-302).

(3) V. *Prasannapadā*, p. 64 cité *infra*, p. 385-386.

(upeya) (cf. *vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate/ paramārtham anāgamya nirvāṇam nâdhigamyate//* *MMK* 24.10 = *Vigrahavyāvartanī* v. 28)[1]. Telle qu'elle a été employée dans de nombreux Sūtra la formule « ni existant ni inexistant » quand elle est rattachée à une description de l'Absolu n'a donc rien à voir avec le quatrième terme de la *catuṣkoṭi;* elle sert uniquement à faire ressortir sa nature qui est translogique et indéterminable puisqu'il ne saurait jamais être considéré comme une entité soumise à la différenciation dichotomique relevant du *vikalpa* et du *prapañca.*

Dans ces conditions il est étonnant de voir qu'on a parfois soupçonné les docteurs bouddhistes d'avoir ignoré ou négligé le principe de la contradiction et du tiers exclu[2]. Or il ne semble pas que les Mādhyamika aient en général songé à contester la validité du principe logique de la contradiction dans le domaine qui lui revient en propre, c'est-à-dire en ce qui concerne un *vastu* (hypothétique) dans le domaine discursif du raisonnement ; un pareil refus aurait non seulement rendu extrêmement difficile, sinon impossible, toute leur discussion, mais (ainsi que nous l'avons vu plus haut d'après des Mādhyamika postérieurs) le témoignage formel des textes s'oppose à cette hypothèse (qui est à priori peu vraisemblable). En effet, les docteurs bouddhistes ne parlent-ils pas souvent de l'absence d'un troisième terme moyen *(tṛtīyā rāśiḥ = phuṅ gsum)* entre deux termes contradictoires — autrement dit du principe du tertium non datur ?[3] D'ailleurs, comme le font remarquer Dharmakīrti et Haribhadra, le langage discursif comporte nécessairement soit une affirmation *(vidhi, vidhāna, āya)* soit une négation *(pratiṣedha, niṣedha, vyaya)* (*PV* 4.225 : *vidhānaṃ pratiṣedhaṃ ca muktvā śābdo 'sti nâparo vyavahāraḥ;* cf. *AAĀ* 1.28, p. 44-45).

Toute la critique « relativiste » des Prāsaṅgika servant à dégager l'Absolu translogique de la façon esquissée ci-dessus semble donc reposer sur ces deux piliers de la discussion philosophique. En revanche, si une troisième possibilité devait en fait exister, le mouvement de la pensée ne pourrait plus s'épuiser pour s'apaiser dans l'élimination des deux termes de la dichotomie qui sont à la fois contraires et solidaires ; et dans ce cas on ne pourrait plus accéder à l'Absolu qui est tranquille (*śiva, praśānta,* etc. ; cf. *MMK* 25.24 et *RGV* 1.9), c'est-à-dire exempt du *prapañca.* C'est d'ailleurs ce que dit la stance fameuse de Śāntideva (*BCA* 9.35) :

(1) Sur la non-différence du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* voir par exemple *MMK* 25. 19-20. Et sur la méthode du Mādhyamika voir les observations de J. May, *Candrakīrti,* p. 15-16, et notes 67-68, 597, 761.

(2) Tel était l'avis de MM. A. Kunst (Principle of Excluded Middle in Buddhism, *RO* 21 [1957], p. 141-147) et H. Nakamura (Buddhist Logic Expounded by Means of Symbolic Logic, *IBK* 7/1 [1958], p. 1 et suiv. [surtout, p. 9-14 et 19]). — Mais voir les remarques très justes de J. F. Staal sur le problème de la contradiction dans la philosophie indienne (*Advaita and Neoplatonism* [Madras, 1961], p. 20-21, 120 ; *BSOAS* 25 [1962], p. 52 et suiv., surtout p. 67-69). Cf. aussi R. H. Robinson, *op. cit.,* et K. N. Jayatilleke, *op. cit.,* p. 333 et suiv., 334.

(3) V. *MMK* 2.8 15 ; 21.14 ; *Prasannapadā* ad 23.14 (p. 462.11).

yadā na bhāvo nâbhāvo mateḥ saṃtiṣṭhate puraḥ/
tadânyagatyabhāvena nirālambā praśāmyati//

« Lorsque ni existence ni non-existence ne se présentent plus devant la pensée, alors, parce qu'il manque tout autre mouvement possible, la [pensée] qui est sans support s'apaise ». Comme pour souligner l'importance fondamentale de cet enseignement, une légende rapportée par Tāranātha dit que, après avoir prononcé cette stance résumant l'essence de sa philosophie, Śāntideva devint lui-même invisible, et pour ainsi dire transcendant, à ses auditeurs[1].

Prajñākaramati donne l'explication suivante de cette stance. « Lorsqu'une entité — l'être propre existant au Sens absolu — n'existe pas devant — en face de — la pensée ou la *buddhi*, et que l'inexistence — l'*abhāva* ayant pour caractère d'être sans *bhāva* — ne le fait pas non plus, alors la *buddhi* s'apaise et devient tranquille, car elle est [alors] sans support du fait d'être dissociée des objets que sont l'existant et l'inexistant ; la raison en est qu'il n'existe pas d'autre mouvement possible [pour la pensée] — qu'il n'y a pas d'autre mouvement possible hormis l'affirmation et la négation — étant donné que les deux positions renfermant les deux [à savoir, « x et non-x »] et ne renfermant ni l'un ni l'autre [à savoir, « ni x ni non-x »] consistent elles aussi en l'affirmation ou la négation, et qu'elles sont également incluses dans ces deux puisqu'il n'y a rien en plus de ces deux » *(yadā na bhāvaḥ paramārthasatsvabhāvo mater buddheḥ saṃtiṣṭhate puro 'grataḥ, nâbhāvaḥ, nâpi bhāvavirahitalakṣaṇo 'bhāvaḥ yadā mateḥ saṃtiṣṭhate puraḥ, tadânyagatyabhāvena vidhipratiṣedhābhyāṃ gatyantarābhāvāt, ubhayānubhayapakṣayor etaddvayavidhipratiṣedhātmakatvāt, ābhyām avyatiriktatayânayoḥ saṃgrahe tāv api saṃgṛhītāv iti nirāśrayā, sadasator ālambanayor ayogād buddhiḥ praśāmyaty upaśāmyati/ sarvavikalpopaśamān nirindhanavahnivad nirvṛtim upayātîty arthaḥ/).*

De ce passage il ressort avec évidence que Prajñākaramati reconnaît que tout le sens de la méthode mādhyamika réside précisément dans le fait qu'elle ne conteste pas qu'il n'existe que deux possibilités : selon la logique une *entité* ou *chose* est soit « x » *(vidhi)* soit «non-x » *(pratiṣedha)*. C'est d'ailleurs ce qu'a dit Candrakīrti dans sa *Prasannapadā* (p. 64) : « Dans l'établissement du définiens et du definiendum, il n'y a pas d'autre mouvement possible hormis l'identité et la différence, comme l'a dit le Maître (*MMK* 2.21) :

ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoḥ/
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate//

« Quand deux [entités] ne sont établies ni comme identiques ni comme différentes comment donc pourraient-elles être établies ? » — On objectera peut-être qu'elles seront établies par le fait d'être

(1) *rGya gar chos 'byuṅ*, p. 127.

inexprimables *(avācyatā)*[1]. — Non pas ! L'*avācyatā* existe là où manque la connaissance claire des distinctions mutuelles. Mais là où il n'est pas question d'une connaissance claire des distinctions vu qu'on ne peut pas séparer spécifiquement ce qui est le definiens et ce qui est le definiendum[2], il y a simplement absence des deux. Par conséquent il n'y a pas d'établissement au moyen de l'*avācyatā* » *(na ca vinā tattvānyatvena lakṣyalakṣaṇasiddhāv anyā gatir asti/ tathā ca vakṣyati* [*MMK* 2.21...]// *athavôcyate/ avācyatayā siddhir bhaviṣyatîti cen naitad evam/ avācyatā hi nāma parasparavibhāgaparijñānābhāve sati bhavati/ yatra ca vibhāgaparijñānam nâsti, tatredaṃ lakṣaṇam idaṃ lakṣyaṃ iti viśeṣataḥ paricchedāsambhave sati dvayor apy abhāva eveti/ tasmād avācyatayâpi nâsti siddhiḥ/)*.

De plus, même si l'on admettait l'existence d'un troisième terme, celui-ci ne serait pas plus apte à caractériser l'Absolu que les deux termes opposés entre lesquels il se situerait. En fait, comme l'a écrit A. Lalande, « ce principe [du tiers exclu], pour être valable, suppose l'existence logique de ce à quoi on l'applique dans l'Univers du discours sur lequel on entend raisonner » (*Dictionnaire technique et critique de la philosophie*^{9}, p. 1132)[3]. Or c'est parce que la Réalité des Mādhyamika n'est pas une entité et qu'on n'entend pas raisonner sur elle dans l'univers du discours que le principe du tiers exclu ne s'applique pas à elle[4].

(1) S. Schayer (*Ausgewählte Kapitel*, p. 89 note) ne semble pas avoir vu que cette objection est un *pūrvapakṣa*.

(2) Cf. *MMK* 5.4.

(3) Ce fait ne semble pas avoir reçu toute l'attention qu'il mérite de la part de MM. T.R.V. Murti et Y. Kajiyama, car ces savants supposent eux aussi que la loi du tiers exclu a été simplement négligée par les bouddhistes (v. T.R.V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism*, p. 146 et suiv ; Y. Kajiyama, Bhāvaviveka and the Prāsaṅgika School, *Nava-Nālandā-Mahāvihāra Research Publication*, I, p. 293 et suiv.). Ces deux auteurs ont néanmoins donné de bonnes définitions de l'attitude des Mādhyamika vis-à-vis de l'Absolu ; et M. Kajiyama écrit notamment (p. 294-295) : The middle is not a definition of one standpoint called middle, but it means transcendence of a definite attitude itself ; and the causality, defying independent reality of causal elements themselves. ...The contradiction which leads to the absolute does not mean mere illogicality. Illogicality is privation of logicality, but the contradiction implies the absolute reality which transcends logicality... — Si l'on définit ainsi le mot « contradiction », l'Absolu sera en effet « contradiction » ; cette acception du mot est pourtant assez rare.

(4) En dépit du fait que ce sont surtout des traités relativement tardifs qui ont expliqué clairement le *gatyantarābhāva*, il semble que ce principe fût accepté aussi par les Mādhyamika plus anciens.

Après avoir étudié la critique bouddhiste du Sāṃkhya et du Vaiśeṣika M. A. Kunst conclut (*RO* 21, p. 147) : It would seem that neither ontological nor epistemological nor logical conceptions of the Buddhist, and in this case the rule appears to apply to all schools of thought, would either necessitate or indeed require the application of the law of excluded middle. Ontological or metaphysical concepts make such law heterogeneous even within the framework of a single philosiphical school (saṃvṛtti and paramārtha), and rules of disputation make it baseless for the purpose of logical analyses, as was shown in the Buddhist exegesis of the Sāṁkhya and Vaiśeṣika syllogisms.— Cependant, la critique bouddhiste se dirige contre les choses que les autres écoles ont posées comme des entités réelles et qui, selon les théories de ces écoles, devraient être soustraites à la différenciation

Par ailleurs, comme le dit le *Mahāparinirvāṇasūtra*, des enseignements formulés d'une façon paradoxale et antiphrastique peuvent avoir pour objet de susciter le doute comportant réflexion *(the tshom)*, dont la fonction est précisément de lever les doutes par un processus d'auto-annulation qui finit par résoudre entre autres les difficultés procédant de la structure dichotomique (: *vikalpa)* du relatif, et d'ouvrir ainsi la voie pour la compréhension de la Réalité exempte de tout attachement conceptuel *(abhiniveśa)* à une position dogmatique unilatérale. Cette fonction du doute en fait le complément de la *śraddhā*, et les deux ne s'excluent nullement[1].

Aussi aucun enseignement discursif ne saurait-il constituer, à lui seul et par rapport à l'Absolu, une vérité à laquelle on aurait le droit de s'attacher dogmatiquement tout en repoussant un autre enseignement dont la validité peut être également établie[2]. Mais cette conception, ainsi que l'idée de l'indéterminé[3], ne se laisse pas ramener simplement à une sorte de *syādvāda* ontologique, car dans ce cas le « quodammodo » est de nature psychologique et méthodique. Ainsi, si l'Absolu est indéterminé, ce n'est pas parce qu'il serait différentes choses suivant ses modes et conditions réels *(anekānta)*, ni même parce qu'il serait en soi antinomique, mais simplement parce qu'il est essentiellement inexprimable et translogique, encore qu'on s'efforce de l'indiquer et de le caractériser dans les Sūtra et les Śāstra.

Les formulations antiphrastiques des Sūtra, ainsi que les *avyākṛtavastu*, jouent donc un double rôle qui est à la fois philosophique et psychologique (pragmatique et pédagogique). Certains enseignements ont pour but d'introduire dans l'Enseignement des personnes insuffisamment préparées à recevoir d'emblée la prédication de sens certain *(nītārtha)* portant sur l'Insubstantialité et la Vacuité — c'est-à-dire le grand *siṃhanāda* du Buddha que seuls les esprits mûrs peuvent comprendre[4].

Et les enseignements énoncés sous une forme contradictoire servent alors à susciter le doute comportant réflexion qui permet d'approfondir le sens plein de l'Enseignement et d'« atteindre » ainsi la Réalité translogique. D'autre part, si les écritures contiennent des enseignements multiformes, et éventuellement contradictoires, c'est parce que l'Absolu, sans être antinomique en soi, peut se *concevoir* sous des formes différentes, et qu'il est ainsi susceptible

dichotomique ; or le bouddhiste pense pouvoir démontrer au contraire que ces entités y ressortissent, qu'elles ne sont pas au-delà des oppositions contradictoires, et partant qu'elles ne sont point des entités *réelles*. (D'ailleurs, pour le Mādhyamika, le seul fait que quelque chose soit une entité [*bhāva*, etc.] exclut sa réalité absolue.)

Voir aussi *AAĀ* 1.28 cité *infra*, p. 414-416.

(1) V. *DzG*, f. 10b-11a.

(2) V. *DzG*, f. 25a et suiv. — Sans être antinomique en soi, l'Absolu apparaît comme la « coïncidence » des opposés ayant leur base dans la conceptualisation différenciatrice et le développement discursif.

(3) V. *supra*, p. 381 n. 3.

(4) V. *DzG*, f. 26b4.

d'être « indiqué » d'une façon positive ou négative. C'est d'ailleurs pourquoi on considère que seul le silence *(āryatūṣṇīmbhāva)* correspondra, en dernière analyse, à la Réalité absolue[1].

Ainsi, selon le *RGV* (1.9) et la *RGVV* (1.12, etc.), l'Absolu qui n'est pas existant *(sat)*, inexistant *(asat)*, existant et inexistant *(sadasat)*, et ni existant ni inexistant (*nânyaḥ sato nâsataḥ;* cf. *MSA* 6.1) ne peut être l'objet de la raison hypothétique *(tarka)*, et il est aussi indéterminable *(niruktyapagata)*. Or, vu les considérations précédentes, cet Absolu ne saurait violer les règles d'une logique qu'il transcende, et qui ne peut avoir rien de commun avec lui parce qu'il est non-propositionnelle et inexprimable (*anabhilāpya*, *RGV* 2.69-73) et qu'il est à comprendre, non point par la pensée discursive, mais directement (*pratyātmam adhigamyam* ou *pratyātmavedanīya*, *RGV* 1.7 et 9)[2].

Ainsi qu'on l'a vu dans la discussion des *acintyasthāna* auxquels fait allusion la *RGVV* (1.25), le terme d'impensable *(acintya)* ne se rapporte pas seulement à l'Absolu inexprimable, la « connexion » — laquelle est paradoxale et irrationnelle — entre la pureté *(vyavadāna)* et la souillure *(saṃkleśa)* — ou entre le *nirvāṇa* et le *saṃsāra* — étant elle aussi qualifiée d'*acintya*[3].

La classification attestée en Chine du *RGV* et d'autres écritures de la même catégorie dans un Cycle spécial de la prédication consacré à la Réalité qui n'est ni *sat* ni *asat* et partant distinct à la fois du Cycle des Prajñāpāramitā-Sūtra traitant de la *śūnyatā* pure (: *asat*) et des Sūtra du troisième Cycle distinguant analytiquement entre l'existant et l'inexistant *(sat* et *asat)* ne s'avère donc pas justifiée[4].

L'indication de l'Absolu par la définition distinctive dans l'Advaita-Vedānta

Le problème de l'indication et de la définition de l'Absolu au moyen d'épithètes a occupé aussi d'autres philosophes indiens, et on trouve des parallèles avec la théorie bouddhique dans l'histoire du Vedānta.

(1) V. par exemple *MMK* 22.11 et 25.24 et *Prasannapadā*, p. 57.8 et ad *MMK* 18.7 Sur l'*āryatūṣṇīmbhāva* v. *supra*, p. 185.

(2) V. *supra*, p. 297 et suiv.

(3) V. *supra*, p. 269, 282, 289; cf. *infra*, p. 421-424. Dans l'Advaita des disciples de ŚAṂKARA, le terme d'*anirvacanīya* se rapporte à la *māyā (v. infra)*. Et le *pariṇāma*, qui vaut pour les processus se déroulant à l'intérieur du monde de la relativité, cède la place au *vivarta* dès qu'il est question d'expliquer le passage « illusoire » du degré réel *(satya)* à un degré irréel *(asatya);* cf. P. HACKER, *Vivarta* (Mainz, 1953), p. 7 : Vivarta ist ja der Übergang zum weder als seiend noch als nichtseiend Bestimmbaren *(anirvacanīya)*, das seinerseits, wie der Monismus lehrt, ebenfalls widerlogisch und ein ontologisches « Unding » *(avastu)* ist. — Ainsi donc le *brahman* peut être considéré comme le *vastu* par excellence.

En revanche, pour le Mādhyamika la Réalité absolue elle-même est une non-entité (*apadārtha*, etc.) et elle est donc inexprimable.

(4) V. *supra*, p. 57.

Depuis la littérature védique tardive le terme d'*anirukta* « indéterminé » s'emploie comme une épithète de Prajāpati, du *brahmán* (*Pañcaviṃśabrāhmaṇa* 18.1.23), des *prāṇa* (: *ātman*) (*Śatapathabrāhmaṇa* 3.8.2.6 ; 4.2.3.1 ; 9.3.1.9), et du *bráhman* (*ŚB* 5.4.4.13 ; *Taittirīyāraṇyaka* 8.6 ; etc.)[1]. En revanche, dans l'Advaita-Vedānta, le terme d'*anirvacanīya* « indéterminable » se rapporte, non pas directement au *brahman* absolu, mais d'abord au *nāmarūpa* et ensuite à l'*avidyā* ou à la *māyā;* et le mot *avyākṛta* qualifie le *nāmarūpa* en tant que matière première. Aussi la notion de l'*avyakta* est-elle liée à celle de la *māyā*, dont on ne peut dire qu'elle est identique ou autre par rapport à la réalité (*avyaktā hi sā māyā tattvānyatvanirūpaṇasyâśakyatvāt:* Śaṃkarācārya, *Brahmasūtrabhāṣya* 1.4.3)[2]. Par ailleurs, selon la *Taittirīyopaniṣad*, les paroles se détournent de la Félicité du brahman, Félicité que l'esprit lui aussi ne peut pas saisir (2.4.1 = 2.9.1 : *yato vāco nivartante*, *aprāpya manasā saha*, *ānandaṃ brahmaṇaḥ*... ; cf. *Kaṭhopaniṣad* 2.2.14 : *anirdeśyaṃ paramaṃ sukham*, et *Kenopaniṣad* 11 : *avijñātaṃ vijānatāṃ vijñātam avijānātam*) ; la même Upanisad parle également de la fixation *(pratiṣṭhā)* sans crainte dans ce qui est *adṛśya*, *anātmya*, *anirukta*, et *anilayana* (2.7)[3].

A côté de cette conception plus ou moins apophatique de l'absolu qui remonte loin dans l'histoire de la pensée indienne on peut distinguer un courant nettement plus « kataphatique » dans les textes scripturaires du Vedānta qui qualifient le *brahman* de *satya*, de *jñāna* et d'*ananta*. Le locus classicus pour cette dernière définition est, malgré le passage apophatique qui vient d'être cité, la *Taittirīyopaniṣad* elle même (2.1), où ces épithètes sont censées fonctionner comme des caractéristiques *(lakṣaṇa)* qui distinguent le *brahman* de son contraire, tandis qu'il est en soi sans attributs *(nirguṇa)*.

Śaṃkara a essayé de concilier ces deux manières de parler du *brahman* dans son Bhāṣya de la *Taittirīyopaniṣad* (2.1). Le texte « *satyam jñānam anantaṃ brahma* » est, dit-il, un énoncé conçu comme une indication ou définition *(lakṣaṇārthaṃ vākyam);* et les mots *satya*, etc., ont pour sens la qualification *(viśeṣaṇa)* du *brahman*, qui devient ainsi le qualifié *(viśeṣya)* en tant qu'il est l'objet de l'énoncé scripturaire. En effet, c'est grâce à ces *viśeṣaṇa* que le *brahman* est distingué de tous les autres qualifiés *(viśeṣyāntarebhyo nirdhāryate)*.

(1) V. L. RENOU et L. SILBURN, Nírukta and Ánirukta in Vedic, *Sarūpa-Bhāratī* (Lakshman Sarup Memorial Volume, Hoshiarpur, 1954), p. 68-79.

(2) V. P. HACKER, Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras, *ZDMG* 100 (1950), p. 261-264. Sur le problème de l'apophatisme dans l'Advaita śaṅkarien v. M. BIARDEAU, *IIJ* 3 (1959), p. 81-101.

(3) Cf. 2.6.

ŚAṂKARA glose *anātmya* par *aśarīra: etasminn adṛśye 'vikāre 'viṣayabhūte 'nātmye 'śarīre yasmād adṛśyaṃ tasmād anātmyaṃ yasmād anātmyaṃ tasmād aniruktam/ viśeṣo hi nirucyate/ viśeṣaś ca vikāraḥ/ avikāraṃ ca brahma/ sarvavikārahetutvāt/ tasmād aniruktam/* — Comparer aussi le Bhāṣya de *Brahmasūtra* 3.2.17, où ŚAṂKARA mentionne l'enseignement par le silence donné par Bādhva à Bāṣkalin.

Comme ces *viśeṣaṇa* ont pour objet principal non pas la qualification mais la définition *(lakṣaṇārthapradhānāni viśeṣaṇāni na viśeṣaṇapradhānāny eva)*, il ne convient pas de dire que le *brahman* — qui est d'ailleurs unique — ne saurait être qualifié par des *viśeṣaṇa* en faisant valoir que ces derniers ne servent qu'à distinguer une chose des autres du même genre, par exemple un lotus bleu des autres lotus *(yadā hy anekāni dravyāṇy ekajātīyāny anekaviśeṣaṇayogīni tadā viśeṣaṇārthavattvam)*. En effet, la différence entre la relation de la définition avec la chose définie et la relation de la qualification avec la chose qualifiée consiste en ce qu'une qualification distingue le qualifié des choses du même genre alors que le *lakṣaṇa* le distingue de tout *(samānajātīyebhyo eva nivartakāni viśeṣaṇāni viśeṣyasya, lakṣaṇam tu sarvata eva)*; ainsi l'*ākāśa* se définit distinctivement comme ce qui fait place aux choses *(avakāśapradātṛ)*.

On n'est pas pour autant fondé à supposer que le *brahman*, le qualifié, sera non-établi *(aprasiddha)* vu que les qualifications *satya*, etc., ont pour seul objet de le distinguer du contraire — l'*anṛta*, etc. — et qu'il sera donc aussi vide de sens que le mot *vandhyāputra*, « fils d'une femme stérile ». En effet, si le *lakṣya* est vide *(śūnya)* l'expression qui le définit *(lakṣaṇavacana)* le sera elle aussi ; mais puisqu'on a admis que le *lakṣaṇa* a une signification *(lakṣaṇārthavattva)* il faut conclure qu'il ne saurait être question dans le cas du *brahman* d'un sens vide *(na śūnyārthatā)*. D'ailleurs, les mots *satya*, etc., étant des *viśeṣaṇa*, ils ne perdent pas leur sens propre *(svārthāparityāga)*; mais dans l'hypothèse contraire, s'ils n'avaient pas de sens, il n'aurait pas été possible de dire qu'ils délimitent le qualifié *(viśeṣyaniyantṛtvānupapatti)*. Ainsi, pendant que *satya* et les autres *viśeṣaṇa* gardent leurs sens, ils délimitent leur *viśeṣya* — le *brahman* — des *viśeṣya* munis d'attributs contraires, comme l'*anṛta* *(satyādyarthair arthavattve tu tadviparītadharmavadbhyo viśeṣyebhyo brahmaṇo viśeṣyasya niyantṛtvam upapadyate)*; et le mot *brahman* est alors lui-même un signifiant en vertu du sens propre qu'il porte *(svārthenârthavān eva)*. Le mot *ananta* est un *viśeṣaṇa* en tant qu'il nie que le *brahman* soit limité *(antavattvapratiṣedhadvāreṇa)*; et les mots *satya* et *jñāna* sont également des *viśeṣaṇa* en ce qu'ils lui confèrent leurs sens propres *(svārthasamarpaṇa)*.

Śaṃkara conclut sa discussion de cet aspect du problème en faisant remarquer que le *brahman* n'est pas simplement exprimé *(ucyate)* mais indiqué ou « défini » *(lakṣyate)*[1] par le mot *jñāna* — qui a pour domaine objectif une qualité relevant de la *buddhi* et exprime

(1) P. Hacker traduit *lakṣya* par « indirekt umschreibbar » (*Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, I [Wiesbaden, 1950], p. 56) ou par « annähernd indiziert » (p. 77), et J.A.B. van Buitenen traduit ce terme par « indicated » (*Vedārthasaṃgraha* [Poona, 1956], p. 60) ; cf. aussi K. Satchidananda Murty, *Reason and Revelation in Advaita Vedānta* (Waltair et New York, 1959), p. 57, 166-172, qui a emprunté à L. Wittgenstein le terme « show » (par opposition à « describe »). Mais Mlle Biardeau traduit le terme *lakṣ-* par « définir » (*JA*, 1957, p. 371 et suiv.).

l'apparence phénoménale du *jñāna* —, étant donné que le *brahman* est démuni des *dharma* — genre *(jāti)*, etc. — qui sont les causes de l'emploi des mots *(śabdapravṛttihetu)*[1]. Il en va de même du mot *satya* — qui a pour domaine objectif l'universel consistant en l'existence générique extérieure — étant donné que le *brahman* est en soi démuni de toute particularité ; et le *brahman* n'est donc pas exprimé par le mot *satya.* En conséquence, les mots *satya*, etc., qui se délimitent, et sont délimités, mutuellement par leur proximité l'un à l'autre distinguent ce [sens relationnel] du *brahman* qui n'est pas exprimé par les mots, et ils ont donc pour objet de le définir. C'est ainsi que les textes scripturaires « *yato vāco nivartante aprāpya manasā saha* » et « *anirukte 'nilayane* » ont établi que le *brahman* n'est pas exprimé par les mots en question, et qu'il n'est pas non plus le sens relationnel d'une phrase *(tathāpi tadābhāsavācakena buddhidharmaviṣayeṇa jñānaśabdena tal lakṣyate, na tûcyate, śabdapravṛttihetujātyādidharmarahitatvāt| tathā satyaśabdenâpi| sarvaviśeṣapratyastamitasvarūpatvād brahmaṇo bāhyasattāsāmanyaviṣayeṇa satyaśabdena lakṣyate satyaṃ brahmêti| na tu satyaśabdavācyam eva brahma| evaṃ satyādiśabdā itaretarasaṃnidhānād anyonyaniyamyaniyāmakāḥ santaḥ satyādiśabdavācyāt tannivartakā brahmaṇo lakṣaṇārthāś ca bhavantîti| ataḥ siddhaṃ 'yato vāco nivartante| aprāpya manasā saha', 'anirukte 'nilayane' iti câvācyatvaṃ nīlotpalavad avākyārthatvaṃ ca brahmaṇaḥ||)*.[2]

(1) Cf. PATAÑJALI, *Mahābhāṣya* ad *vārttika* 1 sur Śivasūtra 2 ; et SUREŚVARA, *Naiṣkarmyasiddhi* 3.103 (discuté par HACKER, *Untersuchungen* I, p. 56).

(2) V. HACKER, *ZDMG* 100, p. 276-277, 283-286, et *Untersuchungen* I, p. 56, 75-81 ; v. BUITENEN, *Vedārthasaṃgraha*, p. 59 et suiv. ; M. BIARDEAU, *JA*, 1957, p. 371 et suiv. ; K. SATCHIDANANDA MURTY, *Reason and Revelation in Advaita Vedānta*, p. 56 et suiv. ; K. CAMMANN, *Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātmans* (Wiesbaden, 1965), p. 115 et suiv.

Plus loin, sur *Taittirīyop.* 2.9, ŚAṂKARA explique le texte *yato vāco nivartante* en disant que les paroles — c'est-à-dire les noms ayant pour domaine objectif les choses conçues sous forme différenciée comme des substances — se « détournent » de la Félicité — consistant en non-dualité — de l'*ātman*, laquelle Félicité est, suivant sa définition, exempte de conceptualisation différenciatrice ; mais bien que le *brahman* soit sans dualisme et exempt de conceptualisation différenciatrice, ces noms sont usités afin de l'illustrer par l'analogie. (Cf. SARVAJÑĀTMAN, *Saṃkṣepaśārīraka*, 1.178 ; MADHUSŪDANA SARASVATĪ, *Advaitasiddhi*, p. 692).

Dans son commentaire de la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (2.3.6.) et de la *Bhagavadgītā* (13.2), ŚAṂKARA a aussi adopté une attitude « apophatique » en disant qu'il est impossible de spécifier *(nir-diś-)* le *brahman* dénué de toute particularité appositionnelle *(nirastasarvopadhiviśeṣa)* ; les attributs de *vijñāna, ānanda*, etc., sont donc simplement surimposés *(adhyāropita)*. Dans son étude de l'apophatisme de ŚAṂKARA, Mlle M. BIARDEAU conclut donc que, en ce qui concerne le problème de la définition du *brahman*, la pensée de ŚAṂKARA a évolué entre l'époque où il composa ses Bhāṣya sur la *Bhagavadgītā* et la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* et l'époque où il composa le *Brahmasūtrabhāṣya* et le commentaire de la *Taittirīyopaniṣad* (v. *IIJ* 3, p. 100).

Si ŚAṂKARA considère que l'Écriture constitue un moyen de connaissance valide du Réel, qui est un connaissable *(jñeya)* inaccessible aux facultés sensorielles *(atīndriya)*, c'est aussi, dans une certaine mesure au moins, l'attitude du *RGV* (chapitre V ; cf. 1.153). Cf. *DzG*, f. 37a et suiv. ; *supra*, p. 297 et suiv.

En dépit des différences dans la problématique selon que la qualification ou détermination concerne l'Absolu mahāyāniste, qui est la *śūnyatā*, ou le *brahman* védântique, qui est plein et l'entité *(vastu)* réelle par excellence, la caractérisation ou définition distinctive servant à démarquer *(niyam-)* le *brahman* par rapport aux choses douées d'attributs opposés *(tadviparītadharmavanto viśeṣyāḥ)* semble bien être comparable à la qualification positive de l'Absolu bouddhique. En effet, de part et d'autre il s'agit d'une indication de l'Absolu par des épithètes qui sont opposées aux épithètes caractéristiques de son « contraire », le relatif. Sur un point important les épithètes caractérisant le *brahman* diffèrent cependant des *pāramitā* caractéristiques de l'Absolu mahāyāniste des sources discutées plus haut puisque ces épithètes sont considérées dans l'école de Śaṃkarācārya comme des *svarūpalakṣaṇa*, c'est-à-dire comme des caractéristiques réelles et pleines qui sont en quelque sorte constitutives de la nature du *brahman*[1]; par contre, les *pāramitā* (sans être ce que les Vedāntin appeleraient des *upalakṣaṇa* ou *taṭasthalakṣaṇa*) ont pour fonction de distinguer le *dharmakāya* de ce qu'il n'est pas par un procédé d'inversion. Le *ŚMDSS* précise pourtant que le *dharmakāya* de *tathāgata* est les quatre *pāramitā* en question (f. 447b, cité dans *RGVV* 1.36 : *tathāgatadharmakāya eva bhagavan nityapāramitā sukhapāramitā ātmapāramitā śubhapāramitā*).[2] Et nos textes parlent également de l'Absolu comme « constitué » *(prabhāvita)* par les *buddhadharma* impensables et inséparables ou comme muni *(samanvāgata)* de ces derniers. En outre, de même que les épithètes de permanent, soi, etc., définissant le *dhātu* expriment le permanent, etc., *par excellence*,[3] ainsi les mots *jñāna* et *satya* ont une valeur spéciale quand ils se rapportent au *brahman* puisqu'ils ne sont plus pris dans leur sens ordinaire et relationnel pour désigner l'apparence phénoménale du *jñāna* et la *sattā* particularisée.

Vu l'existence dans les textes bouddhiques des deux procédés de qualification que nous avons étudiés — qualification par inversion des qualités opposés et qualification par qualités intrinsèques et inséparables — il ne semble pas possible de dire que la discussion du problème de l'indication d'un Absolu transcendant abordée par Śaṃkara représente un départ entièrement nouveau dans l'histoire de la philosophie indienne. Chez Śaṃkara comme dans les textes qui font l'objet de la présente étude on trouve un effort pour dégager ce qui est positivement caractéristique d'un Absolu qu'on essaie d'indiquer ou de « définir » *(lakṣ-)* bien qu'il soit essentiellement *avācya*.

(1) Cf. *Vedāntaparibhāṣā*, chap. VII : *svarūpam eva lakṣaṇam svarūpalakṣaṇam*; cf. le *Nyāyakośa s. uu. lakṣaṇa, taṭasthalakṣaṇa* et *upalakṣaṇa*. En revanche, comme on l'a vu plus haut, non seulement le *dharmakāya* est « constitué » *(prabhāvita)* par des *dharma* ou *guṇa*, mais les *guṇa* sont *prabhāvita* par le *dharmakāya*, La traduction de *prabhāvita* par l'expression « constituer » est d'ailleurs conventionnelle (cf. *supra*, p. 347 et suiv.).

(2) V. *supra*, p. 366.

(3) V. *supra*, p. 378.

Chapitre IX

LA THÉORIE DU *TATHĀGATAGARBHA* ET DU *GOTRA* SELON GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS

La théorie du *tathāgatagarbha* a donc soulevé de nombreux problèmes exégétiques, les plus importants pour la présente étude étant la relation entre le *tathāgatagarbha* et le *gotra*, la nature de la Réalité à laquelle s'assimile le *tathāgatagarbha*, et la question de savoir si la notion de cette Réalité est compatible avec la *śūnyatā* des Prajñāpāramitāsūtra et du Mādhyamika.

A première vue au moins la doctrine classique de la *śūnyatā* apparaît effectivement comme diamétralement opposée à la théorie de l'Élément *(dhātu* ou *garbha)* enseignée dans le *RGV* et dans ses sources. Malheureusement la *RGVV* ne dit pas grand-chose sur cette difficulté ; et elle semble avoir été en grande partie négligée, après l'époque où fut composée la *RGVV*, par les docteurs indiens qui n'ont pas consacré un traité spécial au problème du *tathāgatagarbha* et ont surtout porté leur intérêt à la théorie du *gotra* telle qu'elle est exposée dans la littérature de la Prajñāpāramitā[1]. Mais les commentateurs tibétains, qui étaient pour la plupart des Prāsaṅgika-Mādhyamika, se sont trouvés obligés de tenir compte de ces difficultés et de considérer la question de savoir si l'enseignement portant sur le *tathāgatagarbha* est à tenir pour intentionnel *(ābhiprāyika)* et de sens indirect *(neyārtha)* vis-à-vis de la doctrine de la *śūnyatā* considérée comme étant de sens certain *(nītārtha)*. En fait, dans le *Laṅkāvatārasūtra* l'enseignement du *tathāgatagarbha* est présenté comme intentionnel ; de plus, le *RGV* lui-même dit (1.157) que la doctrine du *dhātu* a été enseignée dans le dessein d'éliminer cinq fautes, et la *RGVV* fait donc état de l'existence d'un but ou motif *(deśanāprayojana)*[2].

(1) Cette remarque se rapporte à la théorie du *tathāgatagarbha* suivant le *sūtra-* ou *pāramitā-naya* à la différence du *mantranaya*, car le *tathāgatagarbha* est bien connu des textes tantriques. La seule exception (?) semble être le traité (inédit et manquant dans le bsTan 'gyur) de Sajjana.

(2) *RGVV* 1.156 ; cf. *DzG*, f. 19a.

Rappelons que la seule existence d'un *prayojana* ne suffit pas à prouver le caractère intentionnel d'une doctrine ; en effet, avant qu'on ne puisse prouver qu'un enseignement est intentionnel il faut établir en outre l'existence d'une fondation intentionnelle *(dgoṅs gźi)*

En conséquence, vu le désaccord apparent entre la doctrine des Prajñāpāramitāsūtra sur la *śūnyatā* et celle des Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* et en s'appuyant sur le *Laṅkāvatārasūtra* et le passage du *Madhyamakāvatāra* (6.95) de Candrakīrti qui y fait allusion, plusieurs docteurs, y compris Sa skya paṇḍi ta (1182-1251) et Bu ston (1290-1364), ont abouti à la conclusion que l'enseignement selon lequel le *tathātagarbha* existe chez tous les *sattva* est effectivement intentionnel. Cette conclusion semble bien leur avoir été imposée dans le débat qui les opposait aux Jo naṅ pa (ou, dans le cas de Sa skya paṇḍi ta, aux précurseurs de ces derniers) dont ils tenaient à écarter l'interprétation quasi substantialiste du *tathāgatagarbha;* la position de Bu ston semble aussi avoir été déterminée par le fait que, sous l'influence des termes du débat qu'il engageait avec les Jo naṅ pa, il tendait à identifier le *tathāgatagarbha* avec le *dharmakāya* (ou *svābhāvikakāya*) résultant. Quant à la position de Candrakīrti, elle est d'autant plus remarquable que ce docteur s'appuie uniquement sur le passage cité du *LAS* comme s'il ignorait tout de l'existence des grands Sūtra consacrés à cette doctrine ainsi que du *RGV*[1]. Les dGe lugs pa se sont cependant efforcés de démontrer non seulement que la conclusion que cet enseignement est intentionnel est rendue invraisemblable par les sources autorisées, mais aussi qu'elle n'est nullement nécessaire même pour le Madhyamika qui admet l'Insubstantialité de toutes les choses ; en d'autres termes, l'interprétation de tendance substantialiste que les Jo naṅ pa ont donnée de cette doctrine n'est nullement appuyée par l'étude attentive des textes[2].

Les commentaires de Guṅ thaṅ dKon mchog bstan pa'i sgron me dit Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs (1762-1823) sont d'importance pour l'étude de cette doctrine et des problèmes nombreux qu'elle soulève puisqu'ils représentent l'aboutissement de presque deux millénaires d'activité scolastique et de réflexion philosophique. Ce docteur est d'ailleurs généralement considéré comme une des dernières grandes autorités communes à toute l'école dont les deux centres étaient jusqu'à récemment le collège de bKra šis sgo maṅ (à 'Bras spuṅs près de lHa sa) et bKra šis 'khyil (dans l'A mdo) ; et ses traités occupent une place immédiatement après ceux du fondateur de l'école, 'Jam dbyaṅs bžad pa'i rdo rje Ṅag dbaṅ brtson 'grus (1648-1722). La discussion scolastique précédente étant en grande partie sous-jacente aux traités de Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs et ces ouvrages étant par surcroît rédigés dans un style très technique, leur traduction est parfois malaisée ; mais en raison de la place importante qu'ils occupent dans l'histoire de la pensée bouddhique il est indispensable

non exprimée et montrer que l'enseignement en question contrevient à la doctrine de sens certain *(nītārtha).*

(1) V. *supra*, p. 35.

(2) V. *DzG,* Introduction; The Jo naṅ pas, *JAOS* 83 (1963) p. 73 et suiv., et The dGe lugs pa Theory of the Tathāgatagarbha, *Pratidānam* (Mélanges F.B.J. Kuiper, La Haye, 1968), p. 500 et suiv.

d'en tenir compte. Nous résumerons donc ici et à la fin de la partie suivante du présent ouvrage l'essentiel de ce que ce docteur a écrit sur l'interprétation du *tathāgatagarbha* et sa connexion avec le *gotra* et sur la luminosité naturelle de la Pensée.

'Grel pa'i zin bris, f. 38b4-42a4

Dans l'*ākāśa* vide qui fait place[1] à tous les Formels *(rūpin)* surgit le *maṇḍala* du Vent *(vāyu)*; le *maṇḍala* de l'eau surgit ensuite, et sur ce dernier surgissent les quatre Iles *(dvīpa)* avec le *cakravāḍa*. Bien que ces derniers soient enfin tous détruits par le feu, etc., l'*ākāśa* lui-même demeure dans la nature du vide pur *(nam mkha' stoṅ saṅs kyi ṅaṅ la sdod pa)*, et en constituant leur support il y fait place. Pareillement, dans le *citta* lumineux par nature *(prakṛtiprabhāsvara)*, de l'agitation du *vāyumaṇḍala* qu'est l'acte mental incorrect *(ayoniśomanaskāra)* et de l'*abmaṇḍala* que sont les actes et les Affects *(karmakleśa)* les *upādānaskandha* pareils aux quatre *dvīpa* sont produits ; et bien qu'ils finissent tous par être détruits par les feux de la vieillesse, de la maladie et de la mort, la *dharmatā* de la Pensée *(citta)* demeure dans la nature de la luminosité *(sems kyi chos ñid 'od gsal ba de'i ṅaṅ la gnas pa)*, et en faisant place à tous ces derniers elle constitue la base *(gži)* ou le support *(rten)* pour l'élimination des fautes et pour la réalisation des qualités *(guṇa)*[2]. *f. 38b4* *f. 39a*

Comment les fautes sont-elles éliminées et les qualités réalisées ? — Étant donné et l'actualisation des fautes *(skyon la mṅon gyur)*[3] et leur germe *(bīja)*, il y a d'abord les quatre [parties du] *prayogamārga* (1-4)[4] effectuant l'élimination de la première, et ensuite le *darśanamārga* (5) et le *bhāvanāmārga* (6) effectuant l'élimination du dernier ; ce sont les six *adhigamadharma*[5]. — Comment s'accomplit l'élimination effectuée par ces dernier ? — L'élimination s'effectue à la faveur de la production *(skye 'gyur)* et ressemble à l'expulsion d'un cambrioleur *(cauraniṣkāsana: ānantaryamārga: apratisaṃkhyā)* (7) et au barrage de la porte *(kapāṭapidhāna: vimuktimārga: pratisaṃkhyā)* (8) ; selon les Vaibhāṣika l'élimination s'effectue à la faveur du barrage *('gag 'gyur)*[6]. — Quant à l'élimination, elle accompagne le *vimuktimārga* (9). — Comment les qualités sont-elles réalisées ? — La pratique réalisatrice *(sgrub pa: pratipatti)* revêt enfin les formes suivantes :

(1) *Go 'byed pa.* Comparer l'expression sanskrite *avakāśaṃ dā-;* cf. *MSABh* 9.55 *(avakāśadāna)* et *Mahāvyutpatti*, n° 7399 *(ākāśa)*.

(2) L'idée de l'*ākāśa* comme base de tout a été développée en détail dans *RGV* 1.52-64 (cf. *Dar ṭīk*, f. 114a et suiv.) ; v. aussi *AK* 3.45 et suiv. Cf. *infra*, p. 417.

(3) *mṄon gyur = sammukhībhūta.* Ce sont les *kleśa* à l'état grossier et obsessif, à l'opposé de l'état latent de *bīja.* Cf. par exemple STHIRAMATI, Bhāṣya de la *Triṃśikā*, v. 19 (p. 38.19).

(4) Ce sont les quatre *nirvedhabhāgīya: uṣmagata, mūrdhagata, kṣānti,* et *laukikāgradharma.*

(5) Cf. *supra*, p. 127 et suiv.

(6) V. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 186b5-188b ; OBERMILLER, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 41 et 22 ; *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 223 et suiv. Cf. *AKV* 2.16 (p. 25-26), 6.30 (p. 545).

la cause réalisant le double bien *(svārtha* et *parārtha)* [et consistant en] la *prajñā* et la Compassion (10) ; l'essentiel des qualités *(yon tan gyi ṅo bo)*, la supériorité dépassant le Śrāvaka et le Pratyekabuddha (11) ; l'engagement progressif pour le bien d'autrui (12) ; et le fonctionnement sans effort (*ayatnavr̥tti*, de la Gnose) (13).

Le *gotra* a été enseigné en les termes suivants dans le *Saṃcaya* (1.16ab) :

[*kiṃ kāraṇam ayu pravucyati bodhisattvo sarvatra saṅgakṣaya icchati saṅgacchedī/*
(ci'i phyir 'di ni byaṅ chub sems dpa' bya že na/ /chags pa gcod byed kun la chags pa zad par 'dod//)]

« Pourquoi s'appelle-t-il « *bodhisattva* »? Il désire l'épuisement partout de tout attachement et il coupe tout attachement. »[1] — La réponse à la question ainsi posée est la suivante. On n'obtiendrait certainement pas le nom de *bodhisattva* si le *citta* était établi en vérité *(bden par grub pa)* parce qu'il n'y aurait pas de place pour la naissance des qualités supérieures *(yon tan goṅ ma skye ba'i go mi 'byed pa)*[2]. Mais étant donné que dans le *citta* naturellement lumineux — qui est la base *(gži)* pour la naissance de toutes les qualités de *buddha* — l'élimination des fautes et la naissance des qualités sont possibles, on obtient
f. 39b le nom de *bodhisattva*. Pareillement, aux termes de l'exemple cité au début, puisque l'*ākāśa* fait place aux Formels, il est possible pour le soleil de monter peu à peu dans l'espace *(ākāśa)*, ce qui s'appelle matin, midi, etc.

Au sujet de la différence de condition *(avasthāprabheda)* — la septième des dix rubriques [du premier chapitre du *RGV*] — le *RGV* (1.47) parle des conditions impure *(aśuddhā)*, mi-impure et mi-pure *(aśuddhaśuddhā)* et très pure *(suviśuddhā)* correspondant dans l'ordre à l'être animé profane *(pr̥thagjana)*, au *bodhisattva* et au *tathāgata*... Toutes les différentes conditions de la pratique réalisatrice *(sgrub pa'i gnas skabs)* — désignées comme les treize *bodhisattva* — sont appelées les conditions où les impuretés du *prakr̥tisthagotra* — la *dharmatā* du *citta* fournissant la base, ou la place, pour la naissance des qualités — sont purifiées et où ses qualités augmentent. Sinon ça serait comme l'absence de place pour les Formels au cas où l'*ākāśa* n'existerait pas.

(1) Les leçons du texte tibétain adoptées ici sont confirmées par le texte qui se trouve dans le *sDud mchan* de GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, f. 3b4. — O. MEISEZAHL a relevé la variante *chags pa byed par 'dod* (v. *Oriens* 17 [1964], p. 297) ; cette dernière leçon, qui correspond à *saṅgakriyā* (la leçon du manuscrit relevée par Obermiller), s'explique peut-être par les notions du *bodhisattva-icchantika* et du *vītarāgetarayogin* étudiées plus haut (p. 75, 110-111, 178, 191 et suiv.).

(2) Cf. *AAĀ* 1.42 (p. 79) qui renvoie à *MAV* 1.16cd ; E. OBERMILLER, *Analysis*, p. 98-99.

Les auteurs du *dGoṅs pa rab gsal* et du *sToṅ thun*, qui se fondent surtout sur ce texte [*AA* 1.39] fournissant une réponse aux arguments relatifs au *gotra*, ont établi qu'Ārya[-Vimuktisena] et Haribhadra sont [en réalité] des Prāsaṅgika, et aussi que l'intention fondamentale et ultime de l'*Abhisamayālaṃkāra* correspond à la méthode des Prāsaṅgika[1] ; ils ont dit que si un énoncé comme « En vertu de l'élimination [par le Pratyekabuddha, mais non pas par le Śrāvaka] de la conceptualisation objective (*grāhyārthakalpanāhānāt*, *AA* f. 40a 2.8) » explique que les formes de la compréhension des trois *yāna* *(theg gsum rtogs pa'i rigs)* sont en fait multiples, il n'est destiné qu'à soutenir certains disciples *(vineya)*[2].

En conséquence, comme il conviendra de commenter ce texte [*AA* 1.39] qui fournit la réponse à l'argument contre le système *prāsaṅgika*, voici un argument qui s'y rapporte : En principe *(spyir)*, [le mot] *gotra* désigne soit une cause *(rgyu = hetu)* soit un support *(rten = ādhāra, pratiṣṭhā)*. 1° Pour ce qui est du *gotra* en tant que cause *(rgyur 'gyur tshul)*, l'*āryadharma* s'obtient par la réalisation en méditation *(bhāvanā)* où il est pris pour objet (: *ālambana*). 2° Et quant au *gotra* en tant que base ou support *(gži 'am rten du 'gyur tshul)*, à l'instar de l'*ākāśa* qui fait place, le *gotra* aussi fait de la place pour l'élimination des fautes et pour la réalisation des qualités. La différence *(bheda)* du *gotra* n'est pas possible 1° parce que les compréhensions différentes *(rtogs rigs)* des trois *yāna* ne sont pas multiples et qu'il n'y a donc pas de différence dans l'action d'éliminer le *kleśāvaraṇa* par la *bhāvanā* ayant pour *ālambana*, dans chaque cas, le *citta* Vide [d'établissement] vrai *(bden stoṅ)*; ou 2° parce que, en tant qu'existant universellement *(spyir gnas pa = sāmānyavartin)*, son action à cette fin est un *dharma* commun à tous les trois [*yāna*]. Voici donc un premier argument [contre la différence du *gotra*, fondé sur l'*AA* 1.39a].

[Deuxième argument visant la méthode *svātantrika*:] Selon la

(1) V. TSOṄ KHA PA, *dGoṅs pa rab gsal*, f. 36b-38b ; MKHAS GRUB RJE, *sToṅ thun chen mo*, f. 119b2-123a1-126a2 (cf. aussi le *gNad don gsal ba'i zla zer* dans le t. ka du gSuṅ 'bum de mKhas grub rje). Mais voir 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 192a-b.

(2) Cf. *sToṅ thun chen mo*, f. 120b6, où MKHAS GRUB RJE explique que ce vers de l'*AA* ne contredit pas la théorie selon laquelle tous les *ārya* comprennent le *dharmanairātmya* (*supra*, p. 168, et suiv.). Il écrit (f. 121a4) : *phyi don tha sñad du yaṅ med par rtogs pa'i sgo nas gzuṅ rtog spaṅs la/ šes pa tha sñad du yod par tshad mas grub ciṅ bden med du tshad mas ma ṅes pas 'dzin rtog ma spaṅs žes pa ñid gžuṅ de'i don du bya dgos te/ 'phags seṅ gñis kyi 'grel pa'i lugs kyaṅ de yin no// de'i phyir/ 'dzin pa bden smra'i raṅ rgyal daṅ/ /gzuṅ 'dzin gñis med don dam du/ /smra ba'i rnam rig grub pa'i mtha'/ /mtshuṅs par šes pa'i mkhas pa mtshar/ /žes smra ba ni gsal byed pa'i bžad gad de/ des na mṅon par rtogs pa'i rgyan las/ ñan raṅ gis chos kyi bdag med rtogs pa med pa'i dbaṅ du byas nas/ ñan thos 'phags pas bden bži mi rtag la sogs bcu drug tsam žig rtogs pa daṅ/ raṅ rgyal gyis phyi don med par rtogs šiṅ/ šes pa bden med du ma rtogs pa daṅ/ byaṅ sems kyis šes pa yaṅ bden med du rtogs pa'i rnam par bžag pa yaṅ maṅ du gsuṅs la/ theg pa gsum ka'i 'phags pa'i gaṅ zag thams cad kyis chos kyi bdag med rtogs par khyad par med pa'i rnam gžag kyaṅ gsuṅs so//*

Cf. OBERMILLER, *Analysis*, p. 217 ; *supra*, p. 156, 170, 238.

méthode *svātantrika*, en vertu du pouvoir qu'il a de constituer la base pour l'élimination des fautes et pour la naissance des qualités, le *citta* Vide d'[établissement] vrai est assimilé à une base *(gži)* ou à un support *(rten)*; et la différence du *gotra* n'est pas possible 1° parce qu'il n'y a pas alors de différence dans la manière de l'élimination du *kleśāvaraṇa* par le Śrāvaka qui prend pour *ālambana*, et réalise ensuite en méditation, l'Insubstantialité de la personne *(pudgalanairātmya)*, par le Pratyekabuddha qui en fait de même pour la non-dualité de l'objectif et du subjectif *(grāhyagrāhaka)*, et par le Bodhisattva qui en fait de même pour le Vide d'[établissement] vrai *(bden stoṅ)*; ou 2° parce que, en tant qu'existant universellement *(sāmānyavartin)* son action à cette fin est un *dharma* commun à tous les trois [*yāna*]. Voici donc un [deuxième] argument.

f. 40b Étant donné que, selon la méthode des Svātantrika, le *citta* Vide d'[établissement] vrai est une base ou un support puisqu'il peut constituer la base pour l'élimination des fautes et pour la réalisation des qualités, les Śrāvaka, Pratyekabuddha et Bodhisattva qui l'ont pris pour base ou support obtiennent leurs Éveils *(bodhi)* respectifs parce qu'ils prennent pour *ālambana*, et réalisent ensuite en méditation, le *pudgalanairātmya*, la non-dualité de l'objectif et du subjectif, et le Vide d'[établissement] vrai... Ainsi le *citta* Vide d'[établissement] vrai existe universellement comme le support des trois *bodhi*, ou il est commun à tous[1]. Ici on a exposé deux arguments contre la différence du *gotra*.

Répondons maintenant aux arguments précédents. Selon la méthode des Prāsaṅgika il existe deux réponses qui correspondent, dans l'ordre, à l'idée d'un *gotra* causal et d'un *gotra*-support[2] :

1° Encore que la prise pour *ālambana* du *citta* Vide d'[établissement] vrai soit pareille [dans les trois *yāna*], en raison de la gradation des facultés *(indriya)* supérieure et inférieure il y a trois façons différentes de l'objectiver *(dmigs tshul)*; et il n'y a donc pas de faute. C'est la réponse par rapport au *hetu*.

2° Trois vases-supports faits de la même glaise n'ont pas une cause différente, mais lorsqu'on les remplit chacun de contenus différents — tels le miel, la mélasse et le lait — on distingue en parlant de vases pour ces trois choses ; de même, encore que le *prakṛtisthagotra* ou support soit indifférencié, en raison des trois supportés *(brten pa*, à savoir les trois *yāna)* on distingue quand on en parle ; et il n'y a donc pas de faute. Voici donc la réponse par rapport à l'*ādhāra*. Les réponses qui sont à donner au point de vue de la méthode des Svātantrika ne diffèrent pas.

(1) Il s'agit ici du support *(rten)* des Svātantrika. Leur théorie s'écarte (selon cette explication) de celle des Prāsaṅgika par le fait qu'elle ne spécifie pas que les Ārya parmi les Śrāvaka et les Pratyekabuddha comprennent le *dharmanairātmya (bden stoṅ*, etc.) et qu'elle ne leur attribue donc que la compréhension du *pudgalanairātmya* et l'indifférenciation du subjectif et de l'objectif *(gzuṅ 'dzin gñis med)* ; cf. *supra*, p. 156, 168 et suiv.

(2) Cf. GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Phar phyin mchan 'grel*, f. 51a4.

Or, si le premier argument se fonde directement sur ce qui a été expréssement dit dans le texte de base [*AA* 1.39ab], la première réponse n'a été indiquée qu'implicitement[1] ; mais la deuxième réponse a été donnée explicitement [*AA* 1.39cd][2]. *f. 41a*

Il existe un autre exemple de ce procédé. Selon le *RGV* (1.156) la question se pose de savoir comment il se fait que les Jina déclarent [dans le *TGS*, etc. du troisième Cycle de la Prédication] que le *buddhagarbha* existe chez l'être animé quand il a été dit [dans le deuxième Cycle de la Prédication] que tous les objets de connaissance sont comme un nuage, un rêve et une création magique *(māyā)*[3]. Ainsi, dans cette stance un argument faisant état d'une contradiction *('gal ba'i rtsod pa)* a été directement énoncé, alors que l'[autre] argument relatif à l'absence de motif *(dgos med kyi rtsod pa)* a été indiqué implicitement. Mais dans la réponse (*RGV* 1.157) l'existence du motif a été directement affirmée alors que la réponse démontrant qu'il n'y a pas de contradiction [entre les deux enseignements] a été comme indiquée implicitement. L'argument faisant état d'une contradiction consiste ainsi à dire que les Sūtra traitant du *garbha (sñiṅ po'i mdo)* ont enseigné l'existence *(yod pa)* du *prakṛtisthagotra*, alors que la Prédication intermédiaire a porté sur l'inexistence d'une nature propre *(raṅ bžin med pa)*[4]*;* et cet argument repose donc sur une contradiction [supposée] entre les deux enseignements. Et pour ce qui est de l'argument relatif à l'absence de motif, après que la Prédication intermédiaire eut enseigné que tous les *dharma* n'existent pas en vérité *(bden med)*, on objecte qu'il n'existe pas de motif pour une démonstration répétée de l'irréalité dans les Sūtra traitant du *garbha*. La réponse établissant l'existence du motif a alors consisté à dire qu'il n'y a pas de faute puisque les Sūtra traitant du *garbha* ont enseigné l'inexistence en vérité *(bden med)* afin d'éliminer cinq fautes [énumérées dans *RGV* 1.157]. Et la réponse établissant qu'il n'y a pas de contradiction consiste à dire que, dans la Prédication intermédiaire où on a enseigné l'inexistence d'une nature propre *(raṅ bžin)*, cette nature propre est l'établissement en vérité *(bden grub);* mais dans les Sūtra traitant du *garbha* où on a enseigné qu'il existe une nature propre dite *prakṛtisthagotra*, cette nature propre est la *dharmatā* du *citta*. Par conséquent, non seulement il n'y a pas

(1) Cf. *Phar phyin mchan 'grel*, f. 52a4 : *'gal ba'i rtsod pa dṅos su bkod pa/ zlos pa'i rtsod pa šugs la bstan pa/*

(2) Cf. *op. cit.*, f. 52a5-6.

(3) V. *supra*, p. 317.

(4) GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS et son école identifient ainsi le *prakṛtisthagotra* et le *tathāgatagarbha*.

Pour une liste des *sñiṅ po'i mdo* voir MKHAS GRUB RJE, *rGyud sde spyi rnam*, f. 11a (traduit dans notre article On the dGe lugs paTheory of the Tathāgatagarbha, *Pratidānam* (Mélanges F.B.J. Kuiper), p. 502 ; *Thu'u bkvan grub mtha'*, chapitre des Jo naṅ pa, f. 5a (traduit *JAOS* 83, p. 83) ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 158b-159a, et *Phar phyin mchan*, f. 52.

f. 41b de contradiction en cette matière entre l'existence et l'inexistence de la même chose, mais les sens [fondamentaux des deux Cycles de la Prédication] concordent *(don gcig tu 'gro)*[1].

Examinons maintenant la raison pour laquelle il faut considérer tous les *dharma* comme l'objet *(ālambana)* de la pratique réalisatrice *(sgrub pa = pratipatti)* du Mahāyāna [v. *AA* 1.40-41].

Comme le Bodhisattva doit éliminer tous les *āvaraṇa* afin d'obtenir l'Éveil pour le bien des êtres animés, [au début] il doit prendre pour vrai tout *dharma* quel qu'il soit *(chos gaṅ la 'aṅ bden par mi 'dzin pa med pa)*; il lui faut en fait objectiver *(dmigs pa = ālamb-)* un *ālambana* illimité (*dmigs pa ris su ma chad pa la dmigs dgos pa*, les *dharma* étant illimités) puisque, après avoir objectivé ensemble ce « réalisme » et l'*ālambana* [les *dharma*] pour éliminer ce « réalisme » *(bden 'dzin de dag spoṅ ba la de daṅ dmigs pa gcig la dmigs nas)*, il lui faut produire une pensée fixée dans l'opposition essentielle de ce mode aperceptif [réaliste][2]. En outre, il lui faut perfectionner l'*ālambana* du Chemin très pur[3] constituant l'*ālambana* principal. Car lorsqu'on réalise en méditation le *citta* Vide d'[établissement en] vérité *(bden stoṅ)* après l'avoir pris pour *ālambana*, on voit sur la base de ce même [*citta*] le barrage *('gog pa, nirodha)* pareil à la disparition des nuages dans le ciel *(ākāśa)* et à la dissolution d'une bulle d'eau dans l'eau ; l'impureté est épuisée (: *kṣaya*) dans le *dharmadhātu*; et la Vérité du barrage *(nirodhasatya)* est assimilé au *paramārtha*, etc., et y est essentiellement identique *(gnad gcig pa)*[4]. De plus, tous les arguments et réponses concernant une répétition *(zlos pa: punarukta)* dans le texte relatif au *gotra* [*AA* 1.37-39] et la présente section [*AA* 1.40-41] n'auraient plus de justification si la Vacuité *(śūnyatā)* n'avait pas été directement enseignée comme le
f. 42a sujet principal[5].

(1) V. GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 156b-157a, 158b4.

A ce point Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs donne une brève explication du terme de *rgyud = tantra* (dans *Uttaratantra*) qui sera étudiée plus loin (p. 407 et suiv.).

(2) *'Dzin staṅs dṅos 'gal du žugs pa'i blo bskyed dgos pa*. Cf. *supra*, p. 169. — L'opposition (ou « contrariété ») est entre la perception sous forme « réaliste » de l'*ālambana* et l'*ālambana* lui-même, qui ne saurait être le support véritable de la perception « réaliste ». Ainsi, de cette opposition entre ce qui est à barrer *(dgag bya)* et la base Vide *(stoṅ gži)* naît la pensée (cognition) qui comprend la *śūnyatā*, qui est l'*ālambana* ultime (*dmigs pa mthar thug pa)*. (La pensée engendrée par la pratique de la *bhāvanā* est la *prajñā* qui comprend la *śūnyatā*.) Cf. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 196b7, et PAṆ CHEN BSOD NAMS GRAGS PA, *RGV Ṭīk blo*, f. 28a-b.

(3) *rnam dag lam gyi dmigs pa; rnam dag lam = stoṅ pa ñid rtogs pa'i lam = 'phags lam (āryamārga)*.

(4) Il est question ici de trois choses : 1° *'gog pa mthoṅ ba*, 2° *dri ma chos dbyiṅs su zad pa*, et 3° *'gog bden don dam bden par 'jog pa*.

(5) C'est-à-dire comme *viśeṣya (khyad gži)*, sous la forme du *gotra = cittadharmatā*, etc., et non pas comme *viśeṣaṇa*. En effet, ainsi qu'on vient de le voir (f. 41a-b), le *gotra* (tout comme le *tathāgatagarbha)* est la *śūnyatā*.

En conséquence, l'*ālambana* ne constitue pas[1] un simple domaine objectif *(dmigs yul tsam)*; sinon, l'objectivation du réalisme *(bden 'dzin gyi dmigs pa)* existerait, et si elle existait son objet serait une chose réelle *(de'i dmigs pa'i gtad so gži grub par 'gyur ro)*[2].

Pourquoi n'y a-t-il pas de faute de répétition *(zlos skyon)* dans ces deux sections [traitant du *gotra* et de l'*ālambana*] ? — C'est que le *gotra* est principalement nature (originelle, *prakṛti: raṅ bžin gtso bor gyur pa)* tandis que l'*ālambana* est principalement transformation *(vikṛti: rnam 'gyur gtso bor gyur pa)*[3]. Et, suivant cette explication, il est parlé du *gotra* comme le sujet *(dharmin: chos can gyi tshul)* parce qu'il est établi que le Vide d'[établissement en] vérité *(bden stoṅ)* est le déterminé *(khyad gži: viśeṣya)* et que tous les autres [*dharma*] en sont les déterminants *(khyad chos: viśeṣaṇa)*. En revanche, quand il est parlé de l'*ālambana*, c'est comme si toutes les choses étaient les déterminés *(viśeṣya)*, l'inexistence en vérité *(bden med)* étant alors le déterminant *(viśeṣaṇa)*. Ainsi il n'y a pas de faute [de répétition].

L'*ālambana* de la pratique réalisatrice est indiqué dans le *Saṃcaya* en les termes suivants (1.16cd) :

[*bodhiṃ spṛśiṣyati jināna asaṅgabhūtāṃ tasmād dhi nāma labhate ayu bodhisattvo*
(rgyal ba rnams kyi byaṅ chub chags med gyur la reg/ /des na 'di ni byaṅ chub sems dpa'i miṅ thob bo//)]

« Il obtiendra l'Éveil des Victorieux qui est sans attachement, et c'est pourquoi il se nomme « *bodhisattva* ». Cette absence d'attachement *(asaṅga)* constitue comme l'absence d'attachement conceptuel procédant du réalisme *(bden 'dzin gyis žen pa ltar med pa)*. Et comme les deux Corps [du *buddha*] sont enseignés ici comme le Fruit *(phala)*, dans la phase causale *(rgyu dus)* il est établi qu'il y a prise pour objet selon les modes d'exactitude *(yathāvad)* et d'extension *(yāvad)* ;[4] ainsi il est aussi établi que tous les *dharma* sont l'*ālambana* de la pratique réalisatrice *('dir bras bu la sku gñis bstan pas rgyu dus su ji lta ji sñed gñis ka la dmigs par grub la de lta na sgrub pa'i dmigs par chos thams cad 'jog pa'aṅ grub ciṅ)*. Étant donné que, dans la section traitant du *gotra*, on a parlé de celui qui coupe l'attachement

(1) Le texte porte : *des na dmigs pa'aṅ dmigs yul tsam la mi byed de gžan du na bden 'dzin gyi dmigs pa yod par thal bar 'gyur la;* mais il semble que la particule négative *mi* soit à supprimer.

(2) Cf. *dGoṅs pa rab gsal*, f. 69b et suiv.

(3) V. *AAĀ* 1. 41-42 (p. 79) qui cite ĀRYA-VIMUKTISENA (*Vṛtti*, p. 80) : *prakṛtipradhānaṃ gotraṃ vikṛtipradhānam ālambanam.*

Cf. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 198a-b ; OBERMILLER, *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, p. 99.

(4) *Ji bžin pa* = *yathāvad* (: *paramārtha*), et *ji sñed pa* = *yāvad* (: *saṃvṛti*).

Le *dharmakāya* et le *rūpakāya* correspondent dans l'ordre au *paramārtha*° et au *saṃvṛtisatya;* et comme tous les *dharma* sont compris dans ces deux divisions, ils doivent tous être objectivés sur le plan causal pour que les deux *kāya* puissent être produits sur le plan du Fruit.

(: *saṅgacchedī*) et qu'on parle ici de l'absence d'attachement *(asaṅga)*, il n'y a pas de différence ; car le Vide d'[établissement en] vérité *(bden stoṅ)* est enseigné dans les deux cas.

Dans les pages précédentes nous avons traduit une discussion sur la théorie du *gotra* et du *tathāgatagarbha* qui fait état de deux raisonnements fondés l'un sur une contradiction, et l'autre sur une redondance dans l'enseignement des Sūtra du troisième Cycle relatif au *garbha* par rapport à l'enseignement des Sūtra du Cycle intermédiaire relatif à la *śūnyatā* et à l'Insubstantialité. Ces raisonnements, qui sont extraits le premier directement et le second indirectement du texte du *RGV*, ont été cités à titre de parallèle dans une discussion sur l'absence apparente de correspondance rigoureuse entre les deux hémistiches du vers de l'*AA* qui enseigne d'abord l'indifférenciation du *gotra/dharmadhātu* et qui ajoute que ce *gotra* est la « cause », ou le support, de trois *yāna* différents. (Pour ce qui est du rapprochement des deux sujets, rappelons que le *prakṛtisthagotra* et le *tathāgatagarbha* sont identiques selon les dGe lugs pa.)

Suivant l'interprétation préconisée par les dGe lugs pa, la stance 1.156 du *RGV* exprime directement *(dṅos su bkod pa,* ∾ *bstan pa)* l'objection alléguant une contradiction *('gal ba'i rtsod pa)* entre les deux Cycles de la prédication, pendant que l'autre objection faisant état d'une répétition *(zlos pa'i rtsod pa)* n'y est indiquée que d'une façon implicite *(śugs bstan, don gyis 'phaṅ ba)*. En revanche, la réponse fournie au vers suivant ne tient pas directement compte de la première objection, mais se rapporte à la seconde ; elle expliquerait pourquoi l'Insubstantialité, qui avait déjà été exposée dans le Cycle intermédiaire, a dû être enseignée à nouveau dans le troisième Cycle par l'enseignement relatif au *garbha*. Le raisonnement fondé sur l'objection alléguant une redondance serait donc destiné à démontrer l'équivalence essentielle des deux enseignements de la *śūnyatā* et du *tathāgatagarbha*, la forme spéciale que revêt le dernier enseignement étant commandée simplement par le souci qu'a eu le Maître d'écarter l'affaissement d'esprit et les quatre autres fautes (*RGV* 1.157). Ce but expliquerait donc pourquoi le même enseignement est repris sans que cette répétition soit redondante. En somme, il n'y a ni redondance ni contradiction entre les deux enseignements.

Comment peut-on alors établir l'équivalence des deux enseignements et dire que le *tathāgatagarbha* est la *śūnyatā?* Dans l'hypothèse où la doctrine du *garbha* serait intentionnelle et de sens indirect *(neyārtha)*, l'objection qu'implique la réponse donnée explicitement dans *RGV* 1.157 — qui porte sur l'existence d'un motif et sert ainsi à écarter l'idée selon laquelle cet enseignement constitue une simple répétition redondante — serait manifestement dénuée de sens ; car le soupçon d'une répétition redondante n'est concevable que si les enseignements se trouvent effectivement tous les deux sur un pied

d'égalité[1]. En conséquence, si l'on admet le bien-fondé de ce raisonnement, on est aussi fondé à conclure que les deux enseignements sont non contradictoires et de sens certain *(nītārtha)*. Or, étant donné que (selon les Mādhyamika) tout Sūtra de sens certain se rapporte nécessairement au *paramārtha* (autrement dit à la *śūnyatā*), il s'ensuit que les Sūtra traitant du *garbha* se rapportent aussi à la *śūnyatā*.[2]

En somme, l'existence du motif mentionné au vers 1.157 du *RGV* indiquerait non point que l'enseignement soit intentionnel, mais bien au contraire qu'il est aussi certain et valide que l'enseignement de la *śūnyatā* évoqué au vers 1.156. Et étant donné la portée véritable des deux stances du *RGV* telle qu'il a cru pouvoir l'établir à la faveur de ce raisonnement, Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs conclut que (le Buddha) Maitreya — l'auteur du *RGV* mis par écrit par Asaṅga — dut lui-même considérer que la doctrine du *garbha* enseignée dans certains Sūtra de sens certain relevant du troisième Cycle de la prédication est en dernière analyse équivalente à la doctrine de la *śūnyatā*. En d'autres termes, selon lui le *tathāgatagarbha* est la *śūnyatā*[3].

Du reste, le *ŚMDSS* (f. 445a) semble bien appuyer cette équivalence dans la mesure où il glose l'expression *śūnyatājñāna* par *tathāgatagarbhajñāna* (*tathāgatagarbhajñānam eva tathāgatānāṃ śūnyatājñānam*, cité *RGVV* 1.154-155, p. 76.15) ; et cette équivalence semble être posée aussi par la *RGVV* dans l'*avataraṇikā* de ces deux stances (*tathāgatagarbhaśūnyatārthanaya*, p. 75.17)[4].

Pourtant, n'est-il pas dit dans le *Laṅkāvatārasūtra* (2, p. 77-78) que la doctrine du *tathāgatagarbha* doué des trente-deux Marques *(lakṣaṇa)*, permanent, stable, immuable, et se trouvant dans le corps *(deha)* de l'être animé, est intentionnelle ; et n'est-il pas précisé ensuite que cette doctrine fut prêchée par le Maître dans le dessein d'attirer à l'Enseignement véritable, moyennant un expédient salvifique, des disciples encore habitués aux notions substantialistes des *ātmavādin* hétérodoxes ?[5] En outre, Candrakīrti n'a-t-il pas approuvé cette interprétation du passage du *Laṅkāvatārasūtra* dans son *Madhyamakāvatāra* (6.95) ?

A la suite des autorités de son école, Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs écarte ces objections en faisant remarquer qu'un *Tathāgatagarbha*-

(1) V. GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 157a1-2.

(2) V. *Phar phyin mchan 'grel*, f. 52a6.

D'après la doctrine mādhyamika fondée sur l'*Akṣayamatinirdeśa* et le *Samādhirājasūtra*, un Sūtra de sens explicite et certain *(nītārtha)* enseigne l'absence d'établissement en vérité *(bden grub)*, c'est-à-dire la *śūnyatā* telle que le Mādhyamika l'entend. V. *supra*, p. 62, 66, 165.

(3) Voir les deux traités qui viennent d'être cités, et le *'Grel pa'i zin bris*, f. 41a (*supra*, p. 399). Cf. *RGV Dar ṭīk*, (f. 163b3 et suiv.) qui fait état du *khams bstan pa'i dgos pa ston pa'i rtsod lan* (v. *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 156b6, et *Phar phyin mchan 'grel*, f. 52a3).

(4) Voir aussi *RGVV* 1.12 (p. 13. 13-20).

(5) D'ailleurs, selon BHĀVAVIVEKA on niait que l'enseignement du Mahāyāna portant sur le *tathāgatagarbha* pût être du Buddha ; v. *Tarkajvālā*, f. 169a8.

sūtra préconisant la théorie mentionnée dans le *Laṅkāvatārasūtra* et enseignant un *tathāgatagarbha* substantiel et éternel dans le corps du *sattva* est absolument inconnu[1]. En conséquence, il estime que l'enseignement du *Tathāgatagarbhasūtra* dans le bKa' 'gyur n'a rien à voir avec une telle théorie ; car sous le nom de *tathāgatagarbha* ce Sūtra enseigne la *dharmatā* du *citta* qui, tout en conservant sa pureté et sa luminosité naturelle et originelle, est affectée par les impuretés adventices *(āgantukamala)* des *kleśa* qui, tant qu'elles subsistent, entravent la naissance des *buddhadharma* et l'obtention de l'Éveil. Le Sūtra n'enseigne donc nullement l'existence naturelle et spontanée *(raṅ chas su yod pa)* des *buddhadharma* chez les *sattva* (comme l'implique la théorie jo naṅ pa du *tathāgatagarbha*) ; et, selon les dGe lugs pa, c'est seulement l'interprétation substantialiste du *tathāgatagarbha* qui est repoussée par le *Laṅkāvatārasūtra* et par Candrakīrti[2].

Par ailleurs, du fait que le *Laṅkāvatārasūtra* identifie le *tathāgatagarbha* et l'*ālayavijñāna* les docteurs de l'école mādhyamika tirent une conclusion d'une portée très considérable pour l'interprétation de ces doctrines. En fait, les deux principes en question ayant été identifiés par le *Laṅkāvatāra* et aussi par le *Ghanavyūha*, du fait que le premier Sūtra qualifie la doctrine du *tathāgatagarbha* d'intentionnelle il résulte que la théorie de l'*ālayavijñāna* est, selon ce Sūtra, elle aussi intentionnelle et de sens indirect. Et il s'ensuit qu'on ne saurait rattacher ce Sūtra au Vijñānavāda proprement dit[3].

Encore que les termes de *tathāgatagarbha* et d'*ālayavijñāna* ne soient pas à proprement parler convertibles étant donné que le premier principe est dit permanent *(nitya)*, etc., et que le second est au contraire impermanent, ils peuvent néanmoins être employés pour indiquer (intentionnellement, *dgoṅs pa*) un seul et même sens, ce sens, qui est ainsi leur fondation intentionnelle *(dgoṅs gži)* commune, n'étant autre que la *dharmatā* du *citta*, ou la *śūnyatā*. En somme, on a enseigné la *śūnyatā* sous le nom d'*ālayavijñāna* pour ne pas effrayer la majorité des auditeurs, qui sont épris de notions substantialistes[4] ;

(1) *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 156b2 et suiv., 157a2, 158b4 ; *Phar phyin mchan 'grel*, f. 51b-52a. — Sur ce point GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS suit MKHAS GRUB RJE (*sToṅ thun chen mo*, f. 196b) et 'JAM DBYAṄS BŽAD PA (*Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 72a). (Dans le *Phar phyin mchan 'grel* il semble pourtant estimer que d'autres Sūtra enseignant le *tathāgatagarbha* pourraient être *neyārtha*.)

(2) *Madhyamakāvatāra*, 6.95. Cf. *ThG*, chapitre des Jo naṅ pa (traduit dans *JAOS* 83, p. 86) ; *DzG*, f. 18a3.

(3) V. CANDRAKĪRTI, *Madhyamakāvatāra* 6.94 et suiv. (cf. BHĀVAVIVEKA, *Tarkajvālā*, f. 169a8) ; *dGoṅs pa rab gsal*, f. 179b ; *Legs bšad sñiṅ po*, f. 92b3, 94b5 ; *sToṅ thun chen mo*, f. 196b3 et suiv. ; *RGV Dar ṭīk*, f. 76a-77a. *Grub mtha' chen mo* ṅa, f. 7a ; cha, f. 7a ; 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 71b5-72c, et GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rnam bšad*, f. 20b, et *Legs bšad sñiṅ po'i mchan 'grel*, f.40 b.

(4) V. CANDRAKĪRTI, *Svavṛtti* du *Madhyamakāvatāra* 6.42 (p. 131. 17-19) : *dṅos po thams cad kyi raṅ bžin rjes su žugs pa'i phyir stoṅ pa ñid kho na kun gži'i rnam par šes pa'i sgras bstan par rig par bya'o.* Dans ce passage CANDRAKĪRTI semble faire allusion à *LAS*, Sagāthaka, v. 83, 225.

et un motif pareil aurait commandé l'emploi du mot *tathāgatagarbha* en tant qu'il désignerait un principe éternel et substantiel existant dans les corps des *sattva*[1]. Aussi le même danger d'être en contradiction flagrante avec l'enseignement de sens certain menace-t-il l'emploi de ces deux termes dans la mesure où ils pourraient être censés désigner une entité éternelle comparable à l'*ātman* des Tīrthika.

En ce qui concerne le problème de la relation du *dhātu/garbha* avec l'*ālayavijñāna*, rappelons qu'une seule et même stance tirée de l'*Abhidharmasūtra* a été citée à l'appui aussi bien de la doctrine du *tathāgatagarbha* (dans la *RGVV*) que de celle de l'*ālayavijñāna* (dans le *Mahāyānasaṃgraha*)[2]. Or le fait que la *RGVV* interprète cette stance d'une façon qui s'écarte de l'explication qu'on trouve dans les traités du Vijñānavāda indique lui aussi que la *RGVV* et sa doctrine du *tathāgatagarbha* ne relèvent pas du Vijñānavāda.

La notion substantialiste du *tathāgatagarbha* critiquée par le *Laṅkāvatārasūtra* semble cependant se fonder sur des passages du *Tathāgatagarbhasūtra* lui-même, et notamment sur les passages illustrant par des comparaisons *(dṛṣṭānta)* la théorie selon laquelle le *tathāgatagarbha* se trouve chez tous les *sattva*. Le Sūtra fait allusion par exemple à la présence chez les *sattva* de la forme rayonnante du *tathāgata*, qui est comme le « cœur » pur et impérissable dans un lotus dont les pétales sont flétris (premier *dṛṣṭānta*), à l'image du *tathāgata* enveloppée dans la guenille sale des *kleśa* (septième *dṛṣṭānta*), ou au *tathāgatagarbha* pareil au trésor enfoui sous la hutte d'un homme pauvre (cinquième *dṛṣṭānta*). Aussi l'allusion faite par le *Laṅkāvatāra* (p. 77-78) à un élément permanent, stable et immuable, mais souillé par la souillure consistant en l'imagination *(parikalpa)* et accablé par la concupiscence, la haine et la confusion, évoque-t-elle les cinquième, sixième et septième *dṛṣṭānta* du *Tathāgatagarbhasūtra*, ainsi que les passages du *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra* qui font état du *tathāgatagarbha* permanent, stable et immuable.

Dans sa discussion de cette difficulté Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs fait remarquer[3] que si l'on admet ces objections on devrait aussi interpréter de cette même façon substantialiste la stance de l'*AA* où

(1) V. *LAS* 2, p. 77-78, et mKHAS GRUB RJE, *sToṅ thun chen mo*, f. 197b3-4.

TSOṄ KHA PA (*Legs bšad sñiṅ po*, f. 95b) et 'JAM DBYAṄS BŽAD PA (*Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 70b et suiv.) font remarquer que *ālayavijñāna* et *tathāgatagarbha* sont des équivalents *(miṅ gi rnam graṅs: nāmaparyāya)* dans la mesure où l'enseignement du *tathāgatagarbha* est intentionnel et destiné à attirer les personnes attachées à la notion du soi ; car les deux se rapportent effectivement au même *dgoṅs gži*. Mais leur sens littéral *(sgras zin gyi don)* n'est pas pour autant le même. En outre, les *vineya* qui sont les destinataires des deux enseignements intentionnels ne sont pas les mêmes ; car alors que l'enseignement du *tathāgatagarbha* s'adresse, dans la mesure où il est intentionnel, aux personnes attachées au soi des *tīrthika*, l'enseignement de l'*ālayavijñāna* s'adresse à des *vineya* déjà capables de comprendre le *pudgalanairātmya* ordinaire ainsi que le *dharmanairātmya* qui est Vide de *grāhya* et de *grāhaka*.

(2) V. *supra*, p. 94, 159, 278 ; *infra*, p. 494-495. Cf. *sToṅ thun chen mo*, f. 197b-198a.

(3) *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 157a3-158a2, et *Phar phyin mchan*, f. 51a-52.

il est dit : « Ainsi, vu l'étendue de son action il est dit que le *buddha* est pénétrant, et il est dit aussi qu'il est permanent en vertu de son indestructibilité » (8.11) :

iti kāritravaipulyād buddho vyāpī nirucyate/
akṣayatvāc ca tasyaiva nitya ity api kathyate//[1]

Cependant, sur la foi des vocables *vyāpin* « pénétrant » et *nitya* « permanent » on ne saurait guère soutenir que l'*AA* enseigne l'existence spontanée *(raṅ chas su yod pa)* d'un *buddha* permanent, stable et immuable dans la Série consciente *(saṃtāna)* de tous les *sattva;* et, à la même enseigne, il ne convient pas de s'appuyer sur des expressions imagées employées dans le *Tathāgatagarbhasūtra* pour prétendre que ce texte admet une pareille doctrine.

Dans cette stance de l'*AA*, la pénétration du *buddha* est à entendre, selon Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, comme se rapportant à la pénétration par l'activité (*kāritra*, etc.) du *buddha*, comme c'est le cas aussi dans le vers 1.28 du *RGV*, qui résume l'enseignement du *Tathāgatagarbhasūtra :*

sambuddhakāyaspharaṇāt tathatāvyatibhedataḥ/
gotrataś ca sadā sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ//

En d'autres termes, l'irradiation du *buddhakāya* dans tous les *sattva* se rapporte à la pénétration du *kāritra* du buddha (1) ; le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* sont de Saveur unique *(ekarasa)* dans la *tathatā* (2) ; et les deux *gotra* — le *prakṛtistha* et le *samudānīta* — représentent la capacité de produire dans l'avenir toutes les qualités caractéristiques de la *buddhabhūmi* (3).

Les Sūtra et Śāstra n'ont donc pas enseigné que, antérieurement à la réalisation des Équipements *(sambhāra)* en mérite et en savoir, le *buddha*, ou l'Éveil, existe spontanément *(saṅs rgyas raṅ chas su yod pa)* chez les *sattva;* et il s'ensuit que l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* ne se ramène pas à la théorie d'une entité éternelle et immuable. Bien au contraire, l'interprétation que donnent du *TGS* le *RGV* et son commentaire s'oppose formellement à cette notion du *tathāgatagarbha*, qui a été préconisée par exemple par les Jo naṅ pa[2].

Le fait que le *Tathāgatagarbhasūtra* et les autres écritures du même groupe enseignent en dernière analyse la même doctrine que les Prajñāpāramitāsūtra ne saurait cependant passer pour impliquer qu'ils relèvent, comme ces derniers, du deuxième Cycle de la prédication, car les commentaires autorisés sont d'accord pour dire qu'ils ressortissent au troisième et dernier Cycle[3]. C'est ce que prouve

(1) V. *supra*, p. 290.

(2) *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 158b.

(3) Cf. 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 58a. Sur ce point BU STON, les Jo naṅ pa et les dGe lugs pa s'opposent à YAR 'BROG PA RIN CHEN TOG, qui a rangé ces Sūtra dans le deuxième Cycle de la Prédication qu'il tenait pour intentionnel (*Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 154a-155a).

d'ailleurs le nom même d'*uttaratantra (rgyud bla ma*, *rgyud phyi ma)* puisque le nom du sujet expliqué *(bšad bya'i miṅ)* — à savoir le *citta-saṃtāna (rgyud)* — a été transféré dans ce cas au texte qui l'explique *('chad byed)*, à savoir l'*Uttaratantra*.

Le terme de *rgyud* (= *saṃtāna*, *tantra*, etc.) désigne en fait la *dharmatā* du *citta*. Et tandis que les Prajñāpāramitāsūtra du Cycle intermédiaire établissant la *dharmatā* constituent un « Tantra Antérieur » *(rgyud sṅa ma)*, le *Tathāgatagarbhasūtra* et les autres Sūtra traitant du *garbha* forment un « Tantra Ultérieur » *(rgyud phyi ma*, *uttaratantra)*.

A ce sujet Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs renvoie au Samājottara, où il est dit (*Guhyasamājatantra*, chapitre XVIII, p. 153) :

prabandhaṃ tantram ākhyātaṃ tat prabandhaṃ tridhā bhavet/
ādhāraḥ prakṛtiś caiva asaṃhāryaprabhedataḥ//

« La Série est nommé *tantra;* elle revêt trois formes : le support, la nature et l'indéfectible »[1]. Or, parmi ces trois formes du *prabandha (rgyun)* « Série » = *tantra(rgyud)*, c'est du *prakṛti-tantra* — autrement dit du *hetu-tantra* — qu'il est question dans le contexte du *dhātu/garbha;* et jusqu'à ce point les Sūtra et les Tantra se ressemblent. — D'autre part, bien qu'ils ne soient pas d'accord sur la façon d'identifier la *dharmatā (chos ñid kyi ṅos 'dzin)*[2], les Mādhyamika et les avocats du Cittamātra se ressemblent en ce qu'ils identifient le *hetu-tantra* à la *dharmatā* du *citta*[3].

Pour en revenir au *Tathāgatagarbhasūtra*, bien qu'il fasse parfois allusion à l'existence, dans les *sattva*, du Corps de *buddha* ou de la Gnose, dans d'autres passages ce même Sūtra distingue clairement entre la cause et le Fruit *(phala)* en disant non seulement que la *tathāgata-dharmatā* inépuisable se trouve chez les *sattva* mais aussi que ces *sattva* possèdent toujours le *tathāgata-garbha*. Il convient donc de considérer que telle est sa véritable doctrine et de restituer cette distinction entre la phase causale et la phase résultante là où elle n'est pas expressément énoncée dans la teneur du Sūtra étant donné qu'elle représente en réalité sa méthode fondamentale *(spyi lugs)*. D'ailleurs, le nom même du *TGS*, où figure le terme de *garbha* qui souligne le fait qu'il est question de la phase causale, indique assez clairement quelle en est la véritable doctrine.

(1) Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *'Grel pa'i zin bris*, f. 41b : *rigs ni rgyud yin pas de brjod byar byed pas na rgyud daṅ 'khor lo tha ma yin pas na phyi ma žes brjod la/ rgyud phyi ma de'i dgoṅs 'grel gyi bstan bcos yin pas rgyud phyi ma'i bla ma žes bya'o//* Le *rigs (prabandha ~ gotra)*, qui est le *rgyud (tantra)* selon le Samājottara, étant le sens désigné *(abhidheya)*, c'est le dernier *tantra* et le dernier Cycle, et on l'appelle donc ultérieur ; comme c'est le *śāstra* expliquant l'intention de ce dernier *tantra*, c'est le *tantra* suprême *(uttara)* du dernier *tantra*. — Sur ce passage du Samājottara v. aussi Bu ston, *rGyud sde spyi rnam 'briṅ po*, f. 35b, 93b.

Comparer l'explication que Bu ston a donnée du nom *uttaratantra* au début de son *DzG* (f. 2a).

(2) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 208a, cité *supra*, p. 107.

(3) *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 159a, qui cite le *sBas don kun gsal de* Tsoṅ kha pa.

Par ailleurs, selon la doctrine exposée dans le *RGV* et son commentaire, les termes de *garbha*, de *dhātu*, et de *gotra* sont identifiables avec *hetu* « cause » ; ce fait indique lui aussi que la doctrine de ce Śāstra ne se ramène pas à la notion du *tathāgatagarbha* mentionnée dans le *Laṅkāvatārasūtra*, car il n'est pas question de l'existence chez tous de l'Éveil-Fruit *('bras bu saṅs rgyas)* mais bien au contraire de l'Élément *(dhātu)* causal et de la Lignée *(gotra)* qui est la cause de l'obtention de l'Éveil.

Un opposant appartenant à l'école du Vijñānavāda pourrait certes objecter que, puisqu'on a admis que le *garbha* est permanent et stable *(sñiṅ po rtag brtan)*, il faut aussi accepter au pied de la lettre la teneur des Sūtra qui l'enseignent ; ainsi il faudrait admettre que le *tathāgatagarbha* est sensu stricto permanent en vertu de son indestructibilité et stable en vertu de son indéfectibilité. En répondant à cette objection Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs fait remarquer que, suivant ce principe, l'opposant vijñānavādin devra à la même enseigne admettre de son côté que son *ālayavijñāna* est le *pudgala-ātman* puisqu'il a admis que l'*ālayavijñāna* est un « soi » *(ātman)* qui est l'objet spécifique (*lakṣya*, le definiendum) du mot *pudgala*[1].

(1) *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 159b.

Cf. *Saṃdhinirmocanasūtra* § 5.7 (discuté dans *Madhyamakāvatāra* 6.95) ; *MS* § 1.4 et suiv. ; VASUBANDHU, *Triṃśikā*, v. 1, avec le commentaire de STHIRAMATI qui écrit (p. 16) : *atrâtmādivikalpavāsanāparipoṣād rūpādivikalpavāsanāparipoṣāc câlayavijñānād ātmādinirbhāso vikalpo rūpādinirbhāsaś côtpadyate|* (cf. v. 6 avec le commentaire de STHIRAMATI, p. 23.15 ; *Siddhi*, p. 84 et suiv.).

QUATRIÈME PARTIE

LA LUMINOSITÉ NATURELLE DE LA PENSÉE

Chapitre premier

LA NOTION DE LA PENSÉE LUMINEUSE DANS LES SŪTRA

La notion de la Pensée lumineuse *(prabhāsvara)* et pure à laquelle les textes étudiés plus haut ont souvent fait allusion remonte loin dans l'histoire du bouddhisme. Dans un passage de l'Aṅguttaranikāya le Buddha s'adresse à ses auditeurs en leur disant : « O Bhikṣu, cette Pensée est lumineuse *(pabhassaram)*. Tantôt elle est affectée par les Affects adventices, et le profane qui l'ignore ne la connaît pas telle qu'elle est ; par conséquent, je dis que le profane qui l'ignore n'a pas la cultivation de la Pensée. Et tantôt elle est libre des Affects adventices, et l'Auditeur Saint qui en a eu communication la connaît telle qu'elle est ; par conséquent, je dis que l'Auditeur Saint qui en a eu communication a la cultivation de la Pensée »[1]. Ce thème de la pureté inhérente de la Pensée a été développé dans d'autres passages du même Nikāya où le *citta* est comparé à l'or impur encore inapte à être travaillé en raison des impuretés qu'il contient et que l'orfèvre doit donc éliminer ; ainsi, de même que l'orfèvre prépare l'or pour le rendre pur et apte à être travaillé *(kammaniya)* et qu'il enlève à cet effet tous les éléments hétérogènes qui s'y sont mélangés comme le fer, le cuivre, l'étain, le plomb, et l'argent, de même le disciple, afin de rendre au *citta* son éclat naturel, doit se libérer des cinq Affects ou obstructions *(nīvaraṇa)* — la concupiscence *(kāmacchanda)*, la malignité *(vyāpāda)*, la torpeur et l'assoupissement *(thīnamiddha)*,

(1) Aṅguttaranikāya 1.6 (I, p. 10) : *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ/ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ/ taṃ assutavā puthujjano yathābhūtaṃ nappajānāti/ tasmā assutavato puthujjanassa cittabhāvanā natthī ti vadāmī ti/ pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ/ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttaṃ/ taṃ sutvā ariyasāvakō yathābhūtaṃ pajānāti/ tasmā sutavato ariyasāvakassa cittabhāvanā atthī ti vadāmī ti/* — Voir aussi *Aṭṭhasālinī* § 5.88 (p. 380).

Pour les Theravādin le *pabhassara-citta* est le *bhavaṅga*, « substrat de la conscience, subconscient » ; v. *Aṭṭhasālinī* § 3.274 (p. 140). — Sur le *bhavaṅga* voir la bibliographie réunie par E. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule*, I, p. 8*-10* ; cf. R. Sarathchandra, *Buddhist Psychology of Perception* (Colombo, 1958), p. 75 et suiv., et p. 89 et suiv. sur le parallélisme avec l'*ālayavijñāna*.

Voir aussi L. de La Vallée Poussin, l'*Abhidharmakośa* 6, p. 299 ; *Siddhi*, p. 109-113, 215 ; E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Introduction, p. 51 et suiv.

l'instabilité et la perturbation *(uddhaccakukkucca)*, et l'incertitude *(vicikicchā)* — qui l'ont souillé[1]. Cette dernière parabole fait donc allusion aussi à la luminosité naturelle du *citta* et au caractère adventice des *upakleśa.*

Dans le canon pāli on trouve par ailleurs des allusions à la connaissance *(viññāṇa)* sans marque visible *(anidassana)*, infinie *(ananta)* et *sabbatopaha*[2].

La doctrine du *citta* lumineux dont les *kleśa* ne sont que des taches adventices est souvent attribuée par les doxographes bouddhistes aux Mahāsāṃghika, et plus spécialement aux Andhaka, mais parfois aussi aux Vibhajyavādin[3].

Très nombreux sont les Sūtra mahāyānistes qui parlent de la Pensée lumineuse et pure, et plusieurs d'entre eux y ont consacré des développements longs et importants. Il ne sera possible de relever ici que quelques-uns des textes les plus significatifs en tenant compte surtout des aspects de cette théorie qui revêtent une importance pour la doctrine du *tathāgatagarbha*[4].

(1) Aṅguttaranikāya I, p. 253-254, 257 ; III, p. 16.

(2) Dīghanikāya 11.85 (I, p. 223) et Majjhimanikāya 49 (I, p. p. 329) : *viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pa(b)ham.* — Cf. E. Frauwallner, *WZKM* 33 (1926), p. 58 et suiv. ; H. Nakamura, *HJAS* 18 (1955), p. 78-79.

Le sens précis de l'expression *sabbato paha* n'est pas entièrement clair ; on pourrait la considérer comme équivalente à *sarvataḥ prabha-* (cf. W. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache,* § 37, sur *-bh-* > *-h-*), et le Majjhimanikāya lit effectivement *pabham.* Mais Buddhaghosa explique *paha* par *tittha* (v. *PTSD s. u. paha,* qui propose d'expliquer le mot par le verbe *pajahati* < *pra-hā-*). Cf. *Saddanīti* (éd. H. Smith), p. 622.21. Sur *anidassana, sanidassana* et *sapaṭigha* v. *Aṭṭhasālinī* 2.38 (p. 46). Une formule comparable se trouve dans le *Kāśyapaparivarta* (§ 98 cité dans le *Śikṣāsamuccaya,* p. 234, et dans la *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.106) : *cittaṃ hi kāśyapa arūpy anidarśanam apratigham anābhāsam avijñaptikam apratiṣṭhitam* [variante : *apratiṣṭham*] *aniketaḥ* [: *aniketam*].

(3) Voir Vasumitra, *Samayabhedoparacanacakra,* thèse 41 des Mahāsāṃghika, Ekavyāvahārika, Lokottaravādin et Kukkuṭika (apud A. Bareau, *JA* 1954, p. 244) ; Bhavya, *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna,* thèse 18 des Ekavyāvahārika (apud Bareau, *JA* 1956, p. 175) ; Vinītadeva, *Nikāyabhedopadarśanasaṃgraha,* thèse 32 des Lokottaravādin (apud Bareau, *JA* 1956, p. 195). La même thèse fut admise aussi par les Vibhajyavādin et par l'auteur du *Śāriputrābhidharmaśāstra,* mais les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika l'auraient rejetée (v. A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,* p. 175, 194, 147).

Voir aussi Bhāvaviveka, *Tarkajvālā* (P), f. 163b ; Dhammapāla, *Paramatthadīpanī Udānaṭṭhakathā,* p. 284.

Sur la question de la pensée lumineuse et d'un « bouddhisme pré-canonique », voir S. Schayer, Precanonical Buddhism, *ArO* 7 (1935), p. 122 et suiv. ; New Contributions to the Problem of Pre-hīnayānistic Buddhism, *PBO* 1 (1937), p. 11, 17 ; A. B. Keith, *IHQ* 12 (1936), p. 4 et suiv. ; C. Regamey, Le problème du bouddhisme primitif, *RO* 21 (1957), p. 53. — Sur des travaux japonais relatifs à la pensée lumineuse voir H. Nakamura, Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism, *Acta Asiatica* 6 (1964), p. 70.

(4) Cf. *DzG,* f. 1b ; 12b, 13a, 21a, 23a, 28b.

La relation étroite entre la notion de la Pensée lumineuse et la théorie du *tathāgatagrabha* a été notée par exemple par La Vallée Poussin (*L'Abhidharmakośa* 6, p. 299 n.) et E. Lamotte (*L'enseignement de Vimalakīrti,* Introduction, p. 54). M. Lamotte établit pourtant une connexion spéciale avec le *tathāgatagarbha* « tel que le décrivent certains Sūtra et Śāstra de l'école idéaliste des Yogācāra » ; or nous avons cherché à montrer que la théorie du *tathāgatagarbha* n'est pas liée exclusivement, ou même principalement, à

Dans le *Laṅkāvatārasūtra* c'est d'ailleurs le *tathāgatagarbha* lui-même qui est lumineux par nature et pur dès l'origine (*prakṛtiprabhāsvaraviśuddhyādiviśuddhaḥ... dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargataḥ;* 2, p. 77) ; et le *tathāgatagarbhālayavijñānagocara* est lui aussi pur par nature *(prakṛtipariśuddha)* bien que souillé par les Affects adventices (6, p. 222.16 ; cf. p. 221.1, et Sagāthaka, v. 755). La section dite Sagāthaka du même Sūtra connaît en même temps le *prakṛtiprabhāsvara citta* (v. 750 et 753) qu'on identifie au *tathāgatagarbha*, et qui est l'*upādāna* du *sattva*.

L'enseignement mādhyamika relatif à la Pensée lumineuse se fonde sur les Prajñāpāramitāsūtra[1]. L'*Aṣṭasāhasrikā* (qui constitue peut-être la version la plus ancienne actuellement accessible de ces Sūtra)[2] renferme au début le passage suivant qui revêt un très grand intérêt pour la théorie (p. 5) : *punar aparaṃ bhagavan bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caratā prajñāpāramitāyāṃ bhāvayatā evaṃ śikṣitavyaṃ yathâsau sikṣyamāṇas tenâpi bodhicittena na manyeta/ tat kasya hetoḥ/ tathā hi tac cittam acittaṃ prakṛtiś cittasya prabhāsvarā// atha khalv āyuṣmān śāriputra āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat/ kiṃ punar āyuṣman subhūte asti tac cittam yac cittam acittam// evam ukte āyuṣmān subhūtir āyuṣmantaṃ śāriputram etad avocat/ kim punar āyuṣman śāriputra yâcittatā tatrâcittatāyām astitā vā nāstitā vā vidyate vā, upalabhyate vā// śāriputra āha/ na hy etad āyuṣman subhūte// subhūtir āha/ saced āyuṣman śāriputra tatrâcittatāyām astitā vā nāstitā vā na vidyate vā nopalabhyate vā, api nu te yukta eṣa paryanuyogo bhavati yad āyuṣman śāriputra evam āha: asti tac cittaṃ yac cittam acittam iti/ /evam ukte śāriputra āyuṣmantaṃ subhūtim etad avocat/ kā punar eṣâyuṣman subhūte acittatā// subhūtir āha/ avikārâyuṣman śāriputrâvikalpâcittatā/ /atha khalv āyuṣmān śāriputra āyuṣmate subhūtaye sādhukāram adāt/* « De plus, ô Bhagavat, le Bodhisattva Mahāsattva qui pratique et réalise la Prajñāpāramitā doit s'exercer pour que, lorsqu'il s'exerce [ainsi], il ne fasse pas cas[3] du *bodhicitta.* Pourquoi cela ? C'est que cette Pensée est en fait non-Pensée, et la nature de la Pensée est lumineuse. — Alors le vénérable Śāriputra dit au vénérable Subhūti : Cette Pensée, laquelle Pensée est non-Pensée, existe-t-elle ? — Le vénérable Subhūti

l'« idéalisme des Yogācāra », et qu'elle constitue une tendance distincte (comme l'a d'ailleurs vu l'une des traditions chinoises, qui l'a rattachée à un Cycle distinct de la prédication).

(1) Selon Candrakīrti la luminosité naturelle de tous les *dharma* provient de la pureté de la *prajñāpāramitā* (*Prasannapadā* ad *MMK* 22.11, p. 444.8-10 : *yathoktaṃ bhagavatā/ śūnyāḥ sarvadharmā niḥsvabhāvayogena/ nirnimittāḥ sarvadharmā nirnimittatām upādāya/ apraṇihitāḥ sarvadharmā apraṇidhānayogena/ prakṛtiprabhāsvarāḥ sarvadharmāḥ prajñāpāramitāpariśuddhyeti/)* (ce passage manque dans la traduction tibétaine).

(2) Cf. R. Hikata, *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Prajñāpāramitasūtra* (Fukuoka, 1958), Introduction, p. xiv, xlvii, l ; E. Conze, *Prajñāpāramitā Literature* (La Haye, 1960), p. 9 et suiv.

(3) *Na manyeta = abhiniveśaṃ na kuryāt* selon l'*AAĀ* 1.25 (p. 38). Le tibétain traduit *rlom sems su mi bya* (P, f. 35b2). — Cf. E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus,* p. 152-153.

répondit : Vénérable Śāriputra, pour ce qui est de ce fait d'être non-Pensée, est-ce qu'on trouve ou perçoit l'existence ou l'inexistence dans cette *acittatā?* — Non, vénérable Subhūti. — Si dans cette *acittatā* on ne trouve ni ne perçoit l'existence ou l'inexistence, vénérable Śāriputra, cette réplique que tu as faite en disant « Cette Pensée, laquelle Pensée est non-Pensée, existe-t-elle ? » est-elle raisonnable ? — Alors le vénérable Śāriputra dit au vénérable Subhūti : Quelle est l'*acittatā?* — Et le vénérable Subhūti répondit : L'*acittatā*, vénérable Śāriputra, est inaltérable et sans conceptualisation. — Alors le vénérable Śāriputra signifia son assentiment au vénérable Subhūti »[1].

Haribhadra donne dans son *AAĀ* (avant 1.28) l'explication suivante de cette théorie de la nature lumineuse de la Pensée qui est en réalité *acitta*. Les mots *tenâpi*, etc., signifient que ce n'est pas seulement à cause de la transcendance *(parokṣatva)* du connaissable *(jñeya)* qu'on ne doit pas faire cas d'une chose à objectiver *(ālambyena na manyeta = dmigs par bya bar mi rlom pa)*[2]*;* même si le mode *(ākāra)* selon lequel on objective comporte la négation de l'attachement conceptuel *(abhiniveśa)*, etc., et revêt la forme de la Gnose *(ye šes)* qui apporte l'Éveil, on ne doit pas en faire cas, autrement dit on ne doit pas s'attacher dans ses idées (: *abhiniveśa)* — c'est-à-dire [même] selon le mode de l'*anabhiniveśa* par la voie de la *dharmatā.* A ce propos on dit que l'Auditeur *(śrāvaka)* objective une chose *(vastu)* ayant pour caractère le *rūpaṇa (gzugs su ruṅ ba)*, etc., puisque ses modes — l'impermanent *(anitya)*, etc. — sont les contrecarrants de la vue du soi *(ātmadarśanapratipakṣatvāt)*, et que le Bodhisattva objective une chose ayant pour caractère l'impermanence, etc., puisque ses modes — l'*anabhiniveśa*, etc. — sont les contrecarrants de la vue des *dharma.* — Objection : Si l'*anabhiniveśa (mṅon par žen pa med pa)* est l'absence d'*abhiniveśa (mṅon par žen pa'i dṅos po med pa)*, alors — en raison du fait qu'il est absent — il ne saurait y avoir de contrecarrant [non plus] ; et l'*anabhiniveśa* se présenterait (: *prasaṅga)* aussi dans les cas de l'œil, etc. — Réponse : L'*abhiniveśa* est comme l'obstacle *(vipakṣa)*, et l'*anabhiniveśa* est comme le contrecarrant *(pratipakṣa).* L'obstacle consiste en les « positions » d'existence et d'inexistence *(astināstigrāhau)* procédant de l'imagination fausse *(asatparikalpanā = mi bden pa'i rtogs pa);* le contrecarrant, c'est l'absence de ces deux [« positions »] ; et il y en a absence quand elles sont connues [sous forme de la connaissance :] « Elles n'existent pas en réalité ». Ainsi on dira par la suite ; « Vénérable Śāriputra, si là dans cette *acittatā*, etc. ». — Objection : Le mode de l'*anabhiniveśa*, etc., étant garanti *(upapanna = 'thad pa)* par un *pramāṇa*, comment une personne douée [seulement] d'imagination *(prekṣāvant = rtog pa daṅ ldan pa)* est-elle sans *abhiniveśa?: tat*

(1) Cf. *Aṣṭasāhasrikā* 1, p. 19 ; *Śatasāhasrikā* 3, p. 495-496 (et 1292) ; *Pañcaviṃśatisāhasrikā* (version de Dutt), p. 121-122 (et 174).

(2) Les éditions de Tucci (p. 45) et de Vaidya (p. 292) portent *ālambanam* au lieu d'*ālambyena.*

kasya hetoḥ? Pour quelle raison ? Ou bien, ce qui n'est pas cause d'attachement conceptuel *(abhiniveśākaraṇa: mṅon par ma žen pa gaṅ yin pa)*, à cause de quelle chose — en vertu de quelle motivation *(prayojana)* — [existe-t-]il ? On a fourni la réponse en disant *tathā hi*, etc. [En effet,] en raison du manque d'un être propre unique ou multiple *(ekānekasvabhāva)*, la « nature de la Pensée » — l'être propre, l'état de non production *(anutpādatā: ṅo bo ñid kyis ma skyes pa ñid)* — est « lumineuse », les ténèbres de toute imagination portant sur ce qui n'existe pas *(asatparikalpanā = med par kun tu rtog pa)* ayant été écartées. Il s'ensuit que le *citta* qui n'est pas distinct du mode de l'*anabhiniveśa*, etc., est réellement *acitta (sems ma yin no)*. — Alors on se demande comment le mode de l'*anabhiniveśa*, etc., qui n'en est pas distinct en vertu de l'Insubstantialité *(naiḥsvābhāvya)* du *citta*, se prêterait vraiment à l'attachement conceptuel *(abhiniveśasthānīyaḥ = mṅon par žen pa'i gnas su gyur pa)*. Alors que, dans le mot *acitta*, la particule négative se rapporte à la négation relative *(paryudāsa = ma yin pa)* ou à la négation absolue *(prasajya = med pa)*, voyant que la méprise issue de la relation avec la spéculation portant sur la simple existence et inexistence *(sadasanmātramananānubandha = yod pa daṅ med pa tsam du rlom pa daṅ rjes su 'brel bas)* ne cesse pas, [Śāriputra] demande : Ce *citta*, lequel *citta* est *acitta (sems med pa'i sems)*, existe-t-il ? Comme il est dit que le *citta* qui n'est pas distinct du mode de l'*anabhiniveśa*, etc., est réellement *acitta (sems med pa)*, il faut joindre [la question] « L'*acitta* existe-t-il? » Parce que suivant ce principe la chose n'existe pas *(vastuno 'sattvāt)*, la particule négative n'est pas employée dans le sens de la négation relative mais dans celui de la négation absolue. Considérant à ce sujet que même une désignation portant sur la simple existence et inexistence *(sadasanmātraprajñapti = yod pa daṅ med pa tsam du brtags pa)* n'existe pas, Subhūti — qui désire établir ainsi la réponse à l'objection *(parihāra = lan)* — répond par une contre-question *(pratipraśnakriyā)* posée à Śāriputra en disant *kim punaḥ*, etc. *Acitta* est la simple absence du *citta*, et cette condition est « cette *acittatā*, [à propos de laquelle on demande :] trouve-t-on l'existence » — ayant pour caractère d'être non perçue — « ou perçoit-on [l'existence] » — ayant pour caractère d'être perçue — « là dans cette *acittatā* ? » *(cittābhāvamātram acittaṃ tadbhāvo « yâcittatā, tatrâcittatāyāṃ kim astitā vā vidyate vā » anupalabdhilakṣaṇaprāptā/ atha « upalabhyate vā » upalabdhilakṣaṇaprāptā/)*. Et il en va de même des mots *« nāstitā vā »;* il faut savoir que la première particule disjonctive *(vā)* concerne le dernier [l'*upalabdhi*] et que le dernier concerne le premier [l'*anupalabdhi*].

Comment peut-il y avoir un état d'éternité ou de destruction pour ce qui est non né par être propre *(ajātasya svabhāvena)?*
En effet, des conceptualisations différenciatrices comportant des différences de *dharma (dharmabhedavikalpanā)* se conçoivent au sujet de l'être propre :

> Or personne ne peut produire des desseins, etc., dans l'espace. Et la conceptualisation différenciatrice concernant une différence de *dharma* ne saurait se produire pour ce qui est non né *(ajāta)*.

Dans cet esprit on s'est référé ensuite aux deux [l'*astitā* et la *nāstitā*] en disant *na hy etat*. Maintenant, en se servant de cette déclaration pour rejeter l'objection *(parihāra)* il dit *sacet*, etc. ; et les mots *api nu* indiquent l'opposition, le sens étant « non point ». Cette « réplique » *(paryanuyoga)* — mise en question *(codya)* — on l'a énoncée en disant *yad āyuṣman*, etc. On pense : Si « dans cette *acittatā (sems med pa)* on ne trouve ni ne perçoit l'existence et l'inexistence », sur quoi porte votre « réplique [où vous demandez] : cette Pensée, laquelle Pensée est non Pensée, existe-t-elle ? ». Par *acitta* on entend ici la simple absence de *citta (cittābhāvamātra = sems med pa tsam ñid)*, et il ne convient donc pas d'y surimposer l'existence sous forme d'existence ou d'inexistence *(sadasadrūpeṇâstitvasamāropo naiva ghaṭate = dṅos po daṅ dṅos po med pa'i raṅ bžin du yod par sgro 'dogs pa ni mi 'grig go)*. — Le *citta* n'existant pas en tant que sujet *(dharmin)*, puisqu'on n'emploie pas une particule négative sans objet *(nirviṣayasya naño 'prayogāt)*[1] l'*acittatā* elle aussi n'existe pas *(nâsti : sems med pa yaṅ med do)* [comme on l'a indiqué en disant :] *kā punar eṣā*, etc. En effet, sans l'échelle de la *saṃvṛti (yaṅ dag kun rdzob)* le sage ne montera pas au sommet du palais de la Réalité ; et en guise de contre-indication *(pratividhātum : lan bstan pa)*, par le truchement de la *yogisaṃvṛti (rnal 'byor pa'i kun rdzob)*, on a donc dit *avikārā*, etc. L'*acittatā* ayant été cultivée progressivement, elle est inaltérable *(avikārā)* en tant que cause de la perfection immuable dans la *buddhabhūmi*, et elle est sans conceptualisation différenciatrice *(avikalpā)* en tant que cause de la perfection exempte de méprise *(aviparyāsapariniṣpatti)*.

Ainsi, le *citta* qui est *acitta* est la *śūnyatā ;* mais par « contre-indication », au point de vue de la relativité et de la théorie du salut par laquelle le sage arrive à comprendre la réalité, on peut traiter le *citta* comme s'il était une entité qualifiable, et de la sorte on dit que le *citta = acitta* est tel ou tel.

Un parallèle de ce passage de l'*Aṣṭasāhasrikā* dans une version de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā* précise que cette *acittatā* inaltérable et sans conceptualisation est la *dharmatā* de tous les *dharma* (éd. Dutt, p. 121-122) : *evaṃ hi śāriputra bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ caratā bodhicittam nāma jñātavyaṃ samacittaṃ nāmodāracittaṃ jñātavyam/ tat kasya hetoḥ/ tathā tac cittam acittaṃ prakṛtiś cittasya prabhāsvarā/ śāriputra āha/ kā punar āyuṣman subhūte cittasya prabhāsvaratā/ subhūtir āha/ yad āyuṣman śāriputra cittaṃ*

(1) V. *AAĀ* 5. 8-9 (p. 837) : *yo dharmaḥ svabhāvaśūnyaḥ so 'nutpannatvād astitāṃ na pratipadyate/*

na ca nirviṣayaḥ sādhu prayogo vidyate nañaḥ/
vikalpāśrayatve vā sāṃvṛtaḥ syān na tāttvikaḥ//

iti nyāyāt nâstitāṃ ca na pratipadyate ity arthaḥ/ — Cf. *supra*, p. 381-386 et *PV* 4.226.

na rāgeṇa saṃyuktaṃ na visaṃyuktaṃ, na dveṣeṇa..., na mohena, na paryutthānaiḥ..., nâvaraṇaiḥ..., nânuśayaiḥ..., na saṃyojanaiḥ..., na dṛṣṭikṛtaiḥ saṃyuktaṃ na visaṃyuktam iyam śāriputra cittasya prabhāsvaratā/ ... śāriputra āha/ kā punar eṣā āyuṣman subhūte acittatā/ subhūtir āha/ avikārā, āyuṣman śāriputra, avikalpācittatā yā sarvadharmaṇāṃ dharmatā/ iyam ucyate acittatā/ Ce passage établit donc l'équivalence entre la nature lumineuse du *citta*, ou sa condition de non-Pensée, et la *dharmatā;* encore un autre passage parallèle se trouve dans le dialogue entre Subhūti et Śāradvatīputra dans la *Śatasāhasrikā prajñāpāramitā* (p. 495). Et dans la *Suvikrāntavikrāmiprajñāpāramitā* (chapitre VI, p. 84 et suiv.) il est dit que la *prajñāpāramitā* est libérée de pensée et que, dans la luminosité naturelle du *citta*, la pensée ne se produit pas (*cittāpagatā hi prajñāpāramitā, yā ca cittasya prakṛtiprabhāsvaratā prakṛtipariśuddhitā tatra na kācic cittasyotpattiḥ*, p. 85)[1].

La Pensée lumineuse a aussi été mentionnée dans d'autres Sūtra mahāyānistes comme le *Daśabhūmika*[2] et le *Samādhirāja*[3].

A en croire la *RGVV*, la théorie de la luminosité naturelle de la Pensée exposée dans le *RGV* se fonde en grande partie sur le *Gaganagañga*° et le *Sāgaramatiparipṛcchāsūtra*. Dans le premier texte il est dit d'une part que les *kleśa* sont adventices *(āgantuka)* et relèvent de l'imagination *(parikalpa)*, et de l'autre que la *prakṛti* est foncièrement pure *(mūlaviśuddhā)* et ne relève pas de l'imagination (*aparikalpā*, *RGVV* 1.64). Le Sūtra appuie son exposé par une parabole empruntée à la théorie cosmologique selon laquelle la terre est fixée dans les eaux, celles-ci dans le vent, et ce dernier dans l'*ākāśa* — l'*ākāśa* étant non fixé *(apratiṣṭhita)* puisque tout repose sur lui alors qu'il ne repose sur rien ; et de manière analogue les *skandha*, *dhātu* et *āyatana* sont fixés dans l'action et l'Affect *(karmakleśa)* qui sont à leur tour fixés dans l'acte mental inexact *(ayoniśomanaskāra)*, lequel a enfin pour base le très pur par nature *(prakṛtipariśuddha)*. Et le *citta* — qui à l'instar de l'*ākāśa* n'est fixé nulle part — est donc lumineux par nature tandis que

(1) Cf. aussi *Vajracchedikā* (édition de CONZE), § 10c, 14e ; E, LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 57-59.

Dans ces passages le mot *citta* paraît s'employer dans deux sens en quelque sorte superposés, tout comme le mot *ātman* semble être pris dans deux sens dans d'autres textes bouddhiques (cf. *DzG*, f. 7a4 et suiv., 10a, 21a3 et suiv.). Mais cela ne justifie pas l'hypothèse selon laquelle un *citta* (ou un *ātman*) « supérieur » constituerait une entité absolue, à la manière du Vedānta ; car toujours, en dernière analyse, *citta* est *acitta* (de même que *ātman* est *anātman*). Cf. *supra*, p. 364 et suiv.

Donc, selon *AAĀ* 1.27 (p. 39.16 et 40.6), *acitta* est *cittābhāvamātra* — autrement dit la Négation absolue *(prasajyapratiṣedha)* qui n'implique pas une contrepartie positive comme le fait le *paryudāsapratiṣedha*.

(2) 9D = p. 156. Cf. *Daśabhūmikasūtra* 4K, 5M et 6S, où ce sont les *kuśalamūla* qui sont *prabhāsvaratara;* et 7N, où le *jātarūpa*, auquel les *kuśalamūla* ressemblent, est *prabhāsvaratara*.

(3) 22.15. Cf. *Samādhirājasūtra* 22.34 sur le *prabhāsvarakāya* du *tathāgata*.

les *kleśa* qui le souillent sont purement adventices ; tous les *dharma* qui naissent soutenus par les causes et conditions sont barrés par l'absence, dans la réalité, de l'ensemble des causes et conditions *(hetupratyayavisamagryā nirudhyante)*, car la *prakṛti* pure n'a, elle, ni cause ni condition.

Par ailleurs, dans la *Sāgaramatiparipṛcchā* il est dit : « Prenons pour exemple, ô Sāgaramati, un joyau de *vaiḍūrya* sans prix et bien poli, nettoyé, très pur, qui est recouvert de fange pendant mille ans, et qui, après avoir été extrait de la fange à la fin de ces mille ans, est poli et nettoyé ; ce joyau ne perd jamais son être propre de pierre précieuse pure et immaculée, très propre, polie, et nettoyée. De même, ô Sāgaramati, le Bodhisattva discerne *(prajānāti)* la luminosité naturelle *(prakṛtiprabhāsvaratā)* de la Pensée des êtres animés, mais il voit aussi qu'elle est souillée par les *upakleśa* adventices. Et le Bodhisattva pense alors : Ces *kleśa* n'ont pas pénétré *(praviṣṭa)* dans la luminosité naturelle de la Pensée des *sattva*, et ces *kleśa* adventices *(āgantuka)* sont issus de l'imagination irréelle *(abhūtaparikalpa-samutthita) :* puissé-je enseigner le *dharma* afin d'écarter les *kleśa* adventices de ces *sattva !* Ainsi son esprit n'est pas abattu, et en présence de tous les *sattva* la production du *citta* de la délivrance *(pramokṣacittotpāda)* atteint chez lui son degré plein ; et il pense : Les *kleśa* n'ont aucune force et aucune puissance, ces *kleśa* sont sans force, ils ont peu de force, ils n'ont pas de base réelle *(bhūtapratiṣṭhāna)* et sont issus de l'imagination irréelle *(yaṅ dag pa ma yin par kun tu brtags pa)*[1]. Quand ils ont été examinés par l'acte mental exact qui est tel *(yathābhūtayoniśomanasikāra)*, ils ne s'enragent pas *(na kupyanti)*. Nous devons les examiner *(pratyavekṣ-)* pour qu'ils ne s'attachent plus *(na bhūyaḥ śliṣyeyuḥ) ;* car la non-connexion *(aśleṣa)* des *kleśa* est bonne, mais non point leur connexion *(śleṣa)* » (*RGVV* 1.68, p. 49-50)[2].

Nous avons déjà rencontré plus haut l'image du Joyau *(maṇi)* appliquée au *viśuddhagotra* dans le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (*RGVV* 1.2), à la *jinakriyā* (*RGV* 1.25), et aux qualités inséparables du *buddha* (*RGV* 1.44, 3.1, etc.), ainsi que les conceptions du *mahāmaṇi-ratna* et du *ratnagotra* dans le *Daśabhūmika* et du *suvarṇagotra* dans le *MSA* .[3]

(1) Cf. *Kāśyapaparivarta* § 99 (cité *Śikṣāsamuccaya*, 13, p. 234, et *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* 9.106) : *cittaṃ hi kāśyapa ākāśasadṛśam āgantukair upakleśaiḥ saṃkliśyate* [variante : *upakliśyate*].

(2) Cf. *RGVV* 1.68 (section sur l'*aśuddhaśuddhāvasthā* du *bodhisatva*), p. 47, qui cite la *Sāgaramatiparipṛcchā : tathā hi sāgaramate ebhir evaṃrūpaiḥ kleśair bodhisattvās traidhātuke śliṣyante| kleśasambhūtaṃ ca traidhātukam| tatra bodhisattvā upāyakauśalena, ca kuśalamūlabalānvādhānena ca saṃcintya traidhātuke śliṣyante| tenocyante kuśalamūla-samprayuktāḥ kleśā iti| yāvad eva traidhātuke śleṣatayā na punaś cittopakleśatayā| ; supra*, p. 201.

(3) V. *supra*, p. 79-80, 112, 282-285.

CHAPITRE II

LA LUMINOSITÉ DE LA PENSÉE ET L'*ĀŚRAYAPARIVṚTTI* DANS LE *RATNAGOTRAVIBHĀGA* ET SA « *VYĀKHYĀ* »

Le *RGV* traite de la nature réelle de la Pensée dans sa discussion des catégories de l'omniprésence (*sarvatragārtha*, 1.49-50) et de l'immutabilité du *tathāgatagarbha* et du *dhātu* même dans la condition impure *(aśuddhāvasthā*, 1.52 et suiv.*)*. Il y est dit (1.49-50) :

sarvatrānugataṃ yadvan nirvikalpātmakaṃ nabhaḥ/
cittaprakṛtivaimalyadhātuḥ sarvatragas tathā//
tad doṣaguṇaniṣṭhāsu vyāpi sāmānyalakṣaṇam/
hīnamadhyaviśiṣṭeṣu vyoma rūpagateṣv iva//

« De même que l'espace vide, qui est essentiellement sans conceptualisation différenciatrice, est omniprésent, ainsi l'Élément immaculé de la nature de la Pensée *(sems kyi raṅ bžin dri med dbyiṅs)*[1] est omniprésent ; c'est le caractère générique[2] qui pénètre les [conditions] défectueuse, bonne et suprême, à l'instar de l'espace dans le cas des choses relevant de la Forme qui sont tantôt inférieures, tantôt moyennes et tantôt supérieures. » — La *RGVV* précise que cette nature de la Pensée exempte de conceptualisation différenciatrice *(avikalpacittaprakṛti)* se trouve sans distinction *(nirviśiṣṭā)* dans les trois conditions *(avasthā)* du profane, du Bodhisattva et du Sambuddha, de même que l'*ākāśa* indifférencié se trouve sans distinction dans des réceptacles en argile, en argent et en or. C'est d'ailleurs pourquoi il est dit dans l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* que le *sattvadhātu* et le *dharmakāya* sont en réalité non-dualité *(advaya)* et que leur différence n'est que verbale *(vyañjanamātrabheda)*.

Ensuite, en reprenant l'enseignement du *Gaganagañjasūtra*, le *RGV* explique d'une part que l'acte mental inexact s'« appuie » sur la pureté inhérente de la Pensée, et de l'autre que la nature de la Pensée est non fixée dans tous les *dharma* (1.57) :

(1) Cf. *supra*, p. 262, 264 n. 3.
(2) Sur le *sāmānyalakṣana* v. *supra*, p. 271, 274.

ayoniśomanaskāraś cittaśuddhipratiṣṭhitaḥ/
sarvadharmeṣu cittasya prakṛtis tv apratiṣṭhitā//

La *cittaprakṛti*, pareille à l'*ākāśa*, n'a pas pour base l'*ayoniśomanaskāra*, qui est comme le vent aux termes de la parabole cosmologique (1.53-55) ; au contraire, l'*ayoniśomanaskāra* s'« appuie » sur la nature du *citta*, et à son tour il donne naissance au *kleśa* et au *karman* (1.59-60) :

ayoniśomanaskāro vijñeyo vāyudhātuvat/
tad amūlâpratiṣṭhānā prakṛtir vyomadhātuvat//
cittaprakṛtim ālīnâyoniśo manasaḥ kṛtiḥ/
ayoniśomanaskāraprabhave kleśakarmaṇī//

Les impuretés de là concupiscence, etc., issues de l'imagination irréelle *(abhūtaparikalpa)* que « soutient » la nature lumineuse du *citta* ne sont donc qu'adventices *(āgantuka);* et c'est ainsi que l'*ayoniśomanaskāra* et les souillures qui s'y « appuient » naissent et périssent (1.61-62)[1].

Après avoir ainsi résumé l'enseignement du *Gaganagañjasūtra* le *RGV* conclut en disant (1.63) :

cittasya yâsau prakṛtiḥ prabhāsvarā
na jātu sā dyaur iva yāti vikriyām/
āgantukai rāgamalādibhis tv asāv
upaiti saṃkleśam abhūtakalpajaiḥ//

Plus loin le *RGV* reprend la question du *cittaprakṛtivaimalya* (1.129) :

sattvadhātor asambaddhaṃ kleśakośeṣv anādiṣu/
cittaprakṛtivaimalyam anādimad udāhṛtam//

« La pureté de la nature de la Pensée, qui est sans relation avec les gangues des Affects sans commencement du *sattvadhātu*, est sans commencement. » Ainsi, si le *saṃkleśa* est sans commencement au même titre que le *saṃsāra*, le *vyavadāna* est lui aussi sans commencement ; mais ce dernier est en outre inséparable *(avinirbhāga)* en tant que « co-né » *(sahaja)*, et il diffère de ce fait des *kleśa* qui sont purement adventices. Tel est le sens de la déclaration canonique selon laquelle les êtres animés sont souillés en vertu de la souillure de la Pensée et purifiés en vertu de la purification de la Pensée *(cittasaṃkleśāt sattvāḥ saṃkliśyante cittavyavadānād viśudhyante)*. Le *nirvāṇa* n'est donc pas une chose qu'on produit ou qu'on surajoute à la nature réelle du *citta*, qui est ainsi assimilable non seulement à la *dharmatā* (= *śūnyatā*) mais aussi au *dhātu* et au *tathāgatagarbha.*

Selon la *RGVV* (1.44), au point de vue de sa connexion avec le Fruit *(phalasamanvāgama)* le *tathāgatadhātu* est immaculé *(vimala)* en vertu de l'élimination du *kleśāvaraṇa*, très pur *(viśuddha)* en

(1) Sur l'*āgantukatva* voir aussi *RGV* 1.125 et *RGVV* 1.68 (p. 49, *supra*).

vertu de l'élimination du *jñeyāvaraṇa*, et lumineux *(prabhāsvara)* en vertu de la nature adventice de ces deux obstacles *(tadubhayāgantukatāprakṛtitaḥ)*.[1] Et la *prakṛtipariśuddhi* est le caractère générique de l'Élément (*RGVV* 1.31, 37-38 et 46). Ailleurs la *RGVV* parle de la délivrance par nature de la Pensée *(cittaprakṛtivimukti)*, qui est la base tant de la *prajñā* non-conceptuelle relevant de la Série du *buddha* que de la Gnose subséquente *(pṛṣṭhalabdha)*; elle est comparée à la pureté de l'orbe lumineux du soleil (*RGVV* 1.93, *supra*, p. 355).

C'est en relation avec la luminosité naturelle de la Pensée et de la pureté du *tathāgatadhātu* au point de vue de sa connexion avec le plan du Fruit que la *RGVV* fait état de la transmutation de la Base psychique, cette *āśrayaparivṛtti* correspondant ainsi à l'épuisement des impuretés.

L'expression *āśrayaparivṛtti* désigne donc l'obtention de l'Ainsité immaculée définie comme le *tathāgatadharmakāya* qui se caractérise sur la *buddhabhūmi* par l'*āśrayaparivṛtti*, tandis que le *tathāgatagarbha* est au contraire le *dhātu* qui n'est pas délivré de la gangue des Affects, ou l'Ainsité maculée (*samalā tathatā yo dhātur avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbha ity ucyate/ nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmāv āśrayaparivṛttilakṣaṇo yas tathāgatadharmakāya ity ucyate/ vimalabuddhaguṇā ye tasminn evâśrayaparivṛttilakṣaṇe tathāgatadharmakāye lokottarā daśabalādayo buddhadharmāḥ/*; *RGVV* 1.24); et il faut savoir que la pureté du *dhātu* constitue l'être propre de cette transmutation (*yo 'sau dhātur avinirmuktakleśakośas tathāgatagarbha ity ukto bhagavatā/ tadviśuddhir āśrayaparivṛtteḥ svabhāvo veditavyaḥ/*; 2.1). La Gnose revêtant la double forme supramondaine *(lokottara*, c'est-à-dire l'*avikalpajñāna)* et mondaine *(laukika*, c'est-à-dire le *pṛṣṭhalabdhajñāna)* est la cause de la transmutation de la Base *(āśrayaparivṛttihetu)*, et elle constitue ainsi la deuxième catégorie du chapitre II du *RGV* — le *hetvartha* — qui a été indiquée au vers 2.1 par l'expression *prāpti* « obtention »[2]. La *RGVV* précise que la pureté constituant l'être propre de l'*āśrayaparivṛtti* revêt deux formes selon qu'il s'agit de la pureté naturelle *(prakṛtiviśuddhi)* ou de la pureté consistant en le fait d'être immaculé *(vaimalyaviśuddhi)*. La *prakṛtiviśuddhi* est une sorte de délivrance *(vimukti)* « originelle » ou « proleptique » qui ne comporte pas de disconnexion *(visaṃyoga)* étant donné que la nature lumineuse du *citta* n'est pas encore dissociée des impuretés adventices *(tatra prakṛtiviśuddhir yā vimuktir na ca visaṃyogaḥ prabhāsvarāyāś cittaprakṛter āgantukamalāvisaṃyogāt)*. La *vaimalyaviśuddhi* est au contraire la

(1) Sur l'*āsravakṣaya* et l'*āśrayaparivṛtti* v. *RGVV* 1.44 : *āśrayaparivṛtter āsravakṣayasya varṇasādharmyaṃ tasyâtyantavimalaviśuddhaprabhāsvaralakṣaṇatvāt/ tatra vimalaḥ kleśāvaraṇaprahāṇāt/ viśuddho jñeyāvaraṇaprahāṇāt/ prabhāsvaras tadubhayāgantukatāprakṛtitaḥ/* Sur l'*āśraya* voir aussi ci-dessous.

(2) Cf. *RGVV* 2.17 (p. 82.5) ; *avatāraṇikā* ad 2.69 (p. 89.16). Voir aussi *MSABh* 9,12.

délivrance finale proprement dite comportant aussi la disconnexion puisque la nature lumineuse du *citta* est alors dissociée de toutes les impuretés adventices sans exception, et elle correspond ainsi au Fruit *(phala)*, auquel se rapporte la troisième catégorie du chapitre II du *RGV*.

Les vers 5. 7-8 du *RGV*, où l'on trouve la forme *parāvṛtti* (pour *parīvṛtti?*) au lieu de *parivṛtti* comme dans la *RGVV*, fait allusion à la Base et à sa transmutation en les termes suivants :

> *āśraye tatparāvṛttau tadguṇeṣv arthasādhane/*
> *caturvidhe jinajñānaviṣaye 'smin yathodite//*
> *dhīmān astitvaśaktatvaguṇavattvādhimuktitaḥ/*
> *tathāgatapadaprāptibhavyatām āśu gacchati//*

« L'objet quadruple de la Gnose du Victorieux — la Base, sa transmutation, les qualités de celle-ci, et l'accomplissement de l'objet — a été ainsi exposé [dans les chapitres I à IV du *RGV*] ; et le *dhīmant*[1] arrive rapidement à l'obtention future de l'étape du *tathāgata*[2] en vertu de son adhésion convaincue relative à l'existence [de l'*āśraya*], à la possibilité [de la transmutation] et à la possession des qualités [du *buddha*]. » De le comparaison de ce passage avec le vers 5.1

> *buddhadhātur buddhabodhir buddhadharmā buddhakṛtyam/*
> *gocaro 'yaṃ nāyakānāṃ śuddhasattvair apy acintyaḥ//*

il ressort d'une part que l'*āśraya* est le *buddhadhātu* (ou la *samalā tathatā*, qui est le sujet du chapitre I du *RGV*), et de l'autre que la transmutation est la *bodhi* ou la *nirmalātathatā* (le sujet du chapitre II) ; et l'*āśrayaparāvṛtti* (ou *parīvṛtti*) du *RGV* est ainsi équivalente à l'*āśrayaparivṛtti* dont parle la *RGVV*. En conséquence, la Base n'est ici en dernière analyse qu'un nom du *dhātu* ou du *tathāgatagarbha*, et sa transmutation constitue l'Éveil.

Cette conception rejoint ainsi l'interprétation fournie par la *RGVV* de la stance de l'*Abhidharmasūtra* faisant état de l'*anādikālikadhātu* qui est la base *(samāśraya)* de tous les *dharma* et soustend aussi bien l'existence dans le *saṃsāra* que l'obtention du *nirvāṇa*. Nous avons d'ailleurs déjà relevé le caractère bivalent du *dhātu* et du *dharmakāya* ; et le vers 2.4 du *RGV* relatif à la bouddhaté « constituée » par les *dharma* purs inséparables *(buddhatvam avinirbhāgaśukladharmaprabhāvitam)* fournit encore un autre exemple de cette bivalence d'autant qu'il se rapporte, au dire de la *RGVV*, à la cause de la transmutation de la Base *(āśrayaparivṛttihetu)* et que ce *hetu* a été indiqué au vers 2.1 par le vocable *prāpti* signifiant « obtention » (ou peut-être plutôt « connexion »). Ainsi, dans ce traité, l'*āśrayaparivṛtti* n'a rien à voir avec la doctrine de l'*ālayavijñāna*

(1) Sur le mot *dhīmant* v. *supra*, p. 256, 300.

(2) C'est-à-dire : la capacité d'obtenir l'étape du *tathāgata*. V. *RGVV* 1.41 (p. 37.5) : *viśuddhibhavyatā*.

du Vijñānavāda ; du reste, on rencontre un emploi comparable du terme *āśraya* dans le *Pramāṇavārttika*, un texte où l'*ālayavijñāna* ne joue également aucun rôle[1].

De plus, ainsi qu'on l'a vu plus haut, la présence chez tous les êtres animés du *tathāgatagarbha* fait l'objet de la Gnose supramondaine sous l'aspect d'extension *(yāvadbhāvikatā)*, tandis que la Gnose supramondaine sous l'aspect d'exactitude *(yathāvadbhāvikatā)* vient de la compréhension de l'Insubstantialité *(nairātmya)* de l'individu et des *dharma;* cette dernière compréhension résulte à la fois de la vue de la luminosité naturelle de la Pensée et de la vue du barrage de sa souillure en vertu de l'épuisement originel (*prakṛtiprabhāsvaratādarśanāc ca cittasyâdikṣayanirodhadarśanāc ca tadupakleśasya; RGVV* 1.15). Cette théorie est expliquée dans la *RGVV* comme suit (1.15) : Le *kuśalacitta* et l'*akuśalacitta* étant « équipollents » *(ekacara)* dans l'*anāsravadhātu* puisqu'un autre *citta* n'intervient pas, la dualité de la luminosité naturelle et de sa souillure *(upakleśa)* est quelque chose qui est suprêmement difficile à approfondir[2] ; en effet, comme il a été dit dans le *ŚMDSS:* « Le *citta* est instantané *(kṣaṇika)*, et il n'est pas souillé par les *kleśa*... D'une part il y a un *citta* non-souillé par les ténèbres et de l'autre il y a souillure *(upakleśa)* et le *citta* souillé ; c'est pourquoi il est difficile d'approfondir le sens de la souillure du *citta*, qui est pur par nature *(prakṛtipariśuddha)* »[3]. La même chose vaut aussi pour la *tathatā;* et ainsi qu'on l'a vu, la *samalā tathatā* est simultanément pure *(viśuddhā)* et souillée *(saṃkliṣṭā)*[4].

De ces passages aussi il ressort que la luminosité naturelle de la Pensée constitue en quelque sorte un trait d'union entre le plan du *tathāgatagarbha*, qui n'est pas délivré des *kleśa*, et le plan du *tathā-*

(1) V. *infra*, p. 435. (Le vers 3.522 du *Pramāṇavārttika* ne fait vraiment pas exception.)

(2) *Tatra yā cittasya prakṛtiprabhāsvaratā yaś ca tadupakleśa ity etad dvayam anāsrave dhātau kuśalākuśalayoś cittayor ekacaratvād dvitīyacittānabhisaṃdhānayogena paramaduṣprativedhyam.* Le tibétain a (D, f. 82a) : *sems raṅ bžin gyis 'od gsal ba gaṅ yin pa daṅ/ de'i ñe ba'i ñon moṅs pa žes bya ba gaṅ yin pa 'di gñis ni dge ba daṅ mi dge ba'i sems dag las gcig rgyu bas sems gñis pa mtshams sbyor ba med pa'i tshul gyis zag pa med pa'i dbyiṅs la mchog tu rtogs par dka' ba yin no.*

L'expression *ekacara* se trouve aussi dans le *Kāśyapaparivarta* (§ 99): *cittaṃ hi kāśyapa ekacaram advitīyacittābhisaṃdhānatayā* (tibétain : *'od sruṅ sems gñis pa mtshams sbyor ba med pa'i phyir sems ni gcig pu rgyu ste/ gñis su med pa'o//*). Ainsi donc le *citta* est seul (et, ajoute la version tibétaine du *Kāśyapaparivarta*, sans dualité) puisqu'il n'est lié à aucun autre *citta;* et comme il n'y a pas deux *citta*, le *kuśala*° et l'*akuśalacitta* sont pour ainsi dire équipollents, l'« unité » de la souillure et de la pureté étant extrêmement difficile à comprendre.

(3) *ŚMDSS* (f. 449b) : *kṣaṇikaṃ bhagavan kuśalaṃ cittam/ na kleśaiḥ saṃkliśyate/ kṣaṇikam akuśalaṃ cittam/ na saṃkliṣṭam eva tac cittaṃ kleśaiḥ/ na bhagavan kleśās tac cittaṃ spṛśanti/ katham atra bhagavann asparśanadharmi cittaṃ tamaḥkliṣṭaṃ bhavati/ asti ca bhagavann upakleśaḥ/ asty upakliṣṭaṃ cittam/ atha ca punar bhagavan prakṛtipariśuddhasya cittasyopakleśārtho duṣprativedhyaḥ/*

Cf. *RGVV* 1.64, 66, 127-129 ; *LAS* 6, p. 235-236 sur le *kṣaṇikatva* de l'*ālayavijñāna* (: *tathāgatagarbha*) (*DzG*, f. 14a-b). — Comparer la question de savoir si le *citta* est délivré avec ou sans *rāga (sarāgaṃ cittaṃ vimucyate)*.

(4) V. *RGVV* 1.25 étudié plus haut, p. 269, 282.

gata parfaitement Éveillé. Comme l'explique la *RGVV* (1.148) : « C'est par rapport à la *dharmatā* sans dualité de la pureté absolue de la nature de la Pensée que Bhagavat a dit : « O Mañjuśrī, le *tathāgata* a bien compris la racine de la susception du soi ; c'est par la pureté absolue de [son] soi qu'il a compris la pureté absolue de tous les êtres animés, et la pureté absolue de [son] soi et la pureté absolue de l'être animé étant non-dualité il y a non-différenciation » *(mañjuśrīs tathāgata ātmopādānamūlaparijñātāvī| ātmaviśuddhyā sarvasattvaviśuddhim anugataḥ| yā câtmaviśuddhir yā ca sattvaviśuddhir advayâiṣâdvaidhīkārā)*[1]. Ainsi la *RGVV* a rapproché la notion de la *prakṛtiprabhāsvaratā* de celle de l'omniprésence de la *tathatā* immuable et indifférenciée.

De plus, vu la « convertibilité » du *cittasaṃkleśa* et du *cittavyavadāna* dont il a été question plus haut[2], la *RGVV* considère que le *tathāgatagarbha*, la Base de la souillure de la Pensée, est la cause du *cittavyavadāna* par rapport aux trois *svabhāva* du *dharmakāya*, de la *tathatā* et du *gotra* (*avataraṇikā* avant 1.144), cette interprétation étant comparable à celle donnée ailleurs de l'*anādikālika-dhātu*[3].

Enfin, étant donné qu'il n'y a lieu ni de retrancher la souillure (qui est purement adventice) ni de surajouter la pureté (qui est en réalité naturelle et inséparable), la Réalité devra être vue telle qu'elle est réellement (*RGV* 1.154-155). Et ainsi, de ce point de vue aussi, les notions de la *prakṛtipariśuddhi* et de la *prakṛtiprabhāsvaratā* soustendent la théorie du *tathāgatagarbha*, car ce dernier est muni de cette pureté originelle bien qu'accidentellement associé aux souillures adventices ; en fait, les *dharma* sont en réalité tranquilles dès l'origine *(ādiśānta)* et purs *(prakṛtipariśuddha)* et lumineux par nature *(prakṛtiprabhāsvara)*[4].

Des explications fournies ainsi par la *RGVV* il ressort que le *dhātu* ou *tathāgatagarbha* est, dans cette théorie, la luminosité naturelle de la Pensée et partant la *śūnyatā*[5].

(1) Citation tirée du *Jñānālokālaṃkārasūtra*, f. 520a.

(2) P. 420.

(3) *RGVV* 1.149-152 étudié plus haut, p. 278-279.

(4) *RGV* 1.13, 15 ; *RGVV* 1.15, 64, 148.

(5) Voir les explications de Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs citées ci-dessus, p. 402 et suiv., et ci-dessous, p. 445 et suiv.

CHAPITRE III

LA LUMINOSITÉ DE LA PENSÉE SELON DES TRAITÉS DU VIJÑĀNAVĀDA ET DU MADHYAMAKA

La théorie de la Pensée lumineuse est attestée aussi dans le *MSA* (13.19) :
mataṃ ca cittaṃ prakṛtiprabhāsvaraṃ sadā tadāgantukadoṣadūṣitam/
na dharmatācittam ṛte 'nyacetasaḥ prabhāsvaratvaṃ prakṛtau vidhīyate//
« Le *citta* est considéré comme toujours lumineux par nature, et il est souillé par des fautes adventices ; en dehors de la Pensée de *dharmatā*, on n'a pas enseigné la luminosité dans la nature d'une autre pensée. » Selon le Bhāṣya cette stance veut dire qu'en dehors du *dharmatācitta* la luminosité naturelle d'une autre pensée — le *paratantralakṣaṇa* — n'a pas été enseignée, et que le mot *citta* se rapporte donc à l'Ainsité de la Pensée[1]. Cet enseignement, explique le Bhāṣya, sert à écarter la peur qu'on pourrait avoir de l'Insubstantialité ou de la pureté naturelle[2].

Selon le Bhāṣya, le *citta* dans la stance qui vient d'être citée est comparable à l'eau limpide par nature qui n'est troublée que par des impuretés adventices. Mais le même commentaire a aussi dit ailleurs que le *citta* est pareil à l'*ākāśa* en vertu de sa luminosité, car on reconnaît que les *dharma* multiples sont aussi accidentels par rapport au *citta* que la poussière, la fumée, le nuage et la nuée par rapport à l'*ākāśa* qu'ils obscurcissent (18.43-44)[3]. De plus, comme on l'a déjà vu, le mot *prabhāsvara* se rencontre dans le *MSABh* comme une épithète du grand *gotra* d'or (*suvarṇagotra*, 3.9-10) qui est le support *(āśraya)* de l'or excellent, brillant, immaculé, et apte à être travaillé

(1) *MSABh*1 3.18-19 : *yathā toyaṃ prakṛtyā prasannam āgantukena tu kāluṣyena luṭitam bhavaty evaṃ cittaṃ prakṛtyā prabhāsvaraṃ matam āgantukais tu doṣair dūṣitam iti/ na ca dharmatācittād ṛte 'nyasya cetasaḥ paratantralakṣaṇasya prakṛtiprabhāsvaratvaṃ vidhīyate/ tasmāc cittatathataivâtra cittaṃ veditavyam/* Cf. *supra*, p. 262 n. 3.

(2) *MSABh*13.16. — Cf. *LAS* 2, p. 78.9 (et 2 p. 64.16 à propos du *gotra*) ; *AMS*, f. 246b (cité dans *DzG*, f. 26b5) ; NĀGĀRJUNA, *Ratnāvalī* 1. 25-26 (dans *JRAS* 1934, p.313, ; *MS* § 2.24.

(3) Sur le *pariniṣpanna* qui, bien que troublé par les *āgantukakleśa*, est tranquille en vertu du *prakṛtipariśuddhatva*, v. *MSA* 11.13,41 ; *MSABh* 6.1.

(karmaṇya)[1]; ce *gotra* aurifère est d'ailleurs l'analogue du *bodhisattvagotra* qui est l'*āśraya* des bons *dharma (kuśaladharma)* innombrables du Bodhisattva.

Ces notions se rencontrent dans un autre vers du *MSA* (11.13) :

tattvaṃ yat satataṃ dvayena rahitaṃ bhrānteś ca saṃniśrayaḥ
śakyaṃ naiva ca sarvathâbhilapituṃ yac câprapañcātmakam/
jñeyaṃ heyam atho viśodhyam amalaṃ yac ca prakṛtyā mataṃ
yasyâkāśasuvarṇavārisadṛśī kleśād viśuddhir matā//

« Il y a la Réalité, toujours exempte de dualité [du *grāhyagrāhaka* imaginaire, *parikalpita*], qui est la base de l'erreur [en tant que le *paratantra* fait l'objet de l'imagination], et qui est absolument inexprimable [en tant que *pariniṣpanna*] et ne comporte pas de développement discursif ; il faut connaître, éliminer et purifier ces [*tattva*]. Tenue qu'elle est pour naturellement immaculée, sa purification de l'Affect est considérée comme pareille à [l'exemple de] l'*ākāśa*, l'or et l'eau. » — Selon le *Bhāṣya*, la purification d'un *tattva* naturellement pur est comme la purification de l'espace vide, de l'or et de l'eau déjà purs[2].

La doctrine se trouve exposée aussi dans le *MAV* (1.21-22) :

saṃkliṣṭā ced bhaven nâsau muktāḥ syuḥ sarvadehinaḥ/
viśuddhā ced bhaven nâsau vyāyāmo niṣphalo bhavet//
na kliṣṭā nâpi vâkliṣṭā śuddhâśuddhā na caiva sā/
prabhāsvaratvāc cittasya kleśasyâgantukatvataḥ//

« Si la [*śūnyatā*] n'était pas souillée tous les êtres incarnés seraient déjà délivrés, mais si elle n'était pas pure l'effort [en vue de la délivrance] serait vain. Elle n'est ni souillée ni non souillée, ni pure ni impure, vu la luminosité de la Pensée et le fait que les Affects sont adventices[3]. » — Le même thème est repris enfin au chapitre V du *MAV* (19-22) :

dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate/
sāmānyalakṣaṇaṃ tasmāt sa ca tatrâviparyayaḥ//
viparyastamanaskārāvihāniparihāṇitaḥ/
tadaśuddhir viśuddhiś ca sa ca tatrâviparyayaḥ//
dharmadhātor viśuddhatvāt prakṛtyā vyomavat punaḥ/
dvayasyâgantukatvaṃ hi sa ca tatrâviparyayaḥ//
saṃkleśaś ca viśuddhiś ca dharmapudgalayor na hi/
asattvāt trāsatāmānau nâtaḥ so 'trâviparyayaḥ//

(1) V. *supra*, p. 79.

(2) V. *MSA* 6.1 ; *MAV* 1.16, 5. 19-22.
Selon le *Dharmadharmatāvibhaṅga* (conclusion), l'*ākāśa*, l'or et l'eau sont des exemples pour le *gnas gyur pa (āśrayaparāvṛtti)*. Voir aussi les stances citées par STHIRAMATI, *MAVṬ* 5.22 (p. 232).

(3) La dernière portion du vers (1.22cd) figure dans l'édition de G. NAGAO, et aussi dans une version tibétaine éditée à Pékin ; mais elle ne se trouve pas dans le bsTan 'gyur et est peut-être à considérer comme faisant partie du Bhāṣya. V. l'introduction de NAGAO, p. 9-10 — Cf. *MSA* 9.22.

« Parce qu'il n'existe aucun *dharma* distinct (ou : en dehors) du *dharmadhātu*[1], le [*dharmadhātu*] est le caractère générique de tous les *dharma ;* voilà l'absence de méprise à ce sujet. Son impureté provient du fait qu'on n'élimine pas l'acte mental erroné et sa pureté provient de l'élimination de cet acte mental ; voilà l'absence de méprise à ce sujet. En outre, puisque le *dharmadhātu* est très pur par nature, comme l'espace, la dualité [consistant en l'opposition pureté/impureté] est adventice ; voilà l'absence de méprise à ce sujet. Pour le *pudgala* et le *dharma* il n'y a ni souillure ni pureté, et vu leur absence il n'y a ni trouble *(skrag* [*pa*]*)* ni transport *(dṅaṅ) ;* voilà donc l'absence de méprise à ce sujet. » Vasubandhu fait remarquer, à propos du dernier vers, qu'il n'y a là ni perte *(hāni)* ni excédent *(viśeṣa)* étant donné que le *sattvadhātu* et le *vyavadānapakṣa* sont tous les deux incommensurables *(aprameya)*[2].

Sthiramati a étudié ces vers en détail au point de vue du Vijñānavāda dans sa *Ṭīkā.* Et dans son commentaire de l'*Abhidharmasamuccaya* il parle aussi du *citta* lumineux quand il discute la thèse selon laquelle la transmutation du *citta* est une *parivṛtti* de la *tathatā* par l'élimination de tous les Affects adventices du *citta* naturellement lumineux *(cittasya prakṛtiprabhāsvarasyâśeṣāgantukopakleśāpagamād yā parivṛttiḥ tathatāparivṛttir ity arthaḥ)*[3] *;* cette dernière interprètation semble correspondre à la thèse que Sthiramati attribue ailleurs à d'autres docteurs et qu'il résume de la façon suivante : *anye tu niḥśeṣāgantukamalāpagamāt suviśuddho dharmadhātur eva dharmatākāyo dharmakāya iti varṇayanti*[4]. Cette conception de la Réalité absolue immaculée a été opposée par Sthiramati à la thèse selon laquelle le *dharmakāya* du *buddha* (l'état d'obtention) consiste en la transmutation de la Base par l'élimination de tous les obstacles et l'accumulation des germes des *dharma* sans impuretés qui sont les contrecarrants des obstacles *(prāptyavasthā buddhānāṃ dharmakāya iti sarvāvaraṇaprahāṇāt tatpratipakṣānāsravadharmabījapracayāc câśrayaparāvṛttyātmakaḥ) ;* Sthiramati précise ensuite que ce *dharmakāya* possède la maîtrise sur tous les *dharma (sarvadharmavaśavartin)* et qu'il est sans *ālaya.* C'est la dernière conception qui semble être celle de la majorité des Vijñānavādin après Asaṅga, comme l'a fait remarquer M. E. Frauwallner qui estime que la première est au contraire celle de Maitreyanātha[5].

(1) Cf. *MSA* 13.11ab et 12ab.

(2) Cf. *supra,* p. 332.

(3) Ce passage a été cité par W. Liebenthal, *TP* 44 (1956), p. 369.

(4) *MAVṬ* 4.14 (p. 191). — Cf. la *Dharmadharmatāvibhaṅgavṛtti* de Vasubandhu sur l'*āśrayaparāvṛtti* (un fragment de ce texte a été publié par S. Lévi à la fin de son édition du *MSA,* p. 190-191) ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi,* p. 611.

(5) V. E. Frauwallner, Amalavijnānam und Ālayavijnānam, *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde* (Festschrift W. Schubring, Hamburg, 1951), p. 159.

Sur la différence entre l'**ālayapratītyasamutpāda* et le **tathatāpratītyasamutpāda* voir plus loin, p. 441, 443.

Parmi les quatre formes du *nirvāṇa* que distinguent les Vijñānavādin — l'**anādikālikaprakṛtiśuddha* (ou **mūlāgataśuddhasvabhāva*), le *sopadhiśeṣa*, le *nirupadhiśeṣa*, et l'*apratiṣṭhita* — c'est le premier qui paraît correspondre à la notion du *citta* lumineux et pur par nature ; il se rapproche ainsi du *prakṛtinirvāṇa (raṅ bžin myaṅ 'das)* dont il sera question plus loin[1]. Toute une discussion a par ailleurs tourné autour de la question de savoir quelle est la véritable relation de la Pensée naturellement lumineuse de tous les *sattva* avec la suprême et exacte Sambodhi, et comment ce principe primordial se rapporte à la théorie de l'*āśrayaparāvṛtti;* l'école de la *Siddhi* semble avoir identifié le *nirvāṇa* originel que possèdent tous les êtres (traduction de La Vallée Poussin, p. 672) au deuxième des sept aspects qu'on a distingués dans la *tathatā*, à savoir la *lakṣaṇatathatā* qui est essentiellement calme (p. 671)[2], alors que l'*āśraya* peut être identifié, selon la même école, à la troisième *tathatā*, la *vijñaptimātratathatā* (p. 611) qui est l'*āśraya* du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*[3].

Les Śāstra classiques des Prāsaṅgika-Mādhyamika parlent moins fréquemment de la luminosité de la Pensée.

Lorsqu'il discute la Cittamātratā dans sa *Bodhicaryāvatārapañjikā* (9.28) Prajñākaramati fait allusion à cette luminosité en disant que le *citta* enveloppé par les impuretés est souillé *(saṃkliṣṭa)*, mais que ces impuretés sont en réalité adventices puisqu'elles sont produites par l'*abhūtasamāropa*. En fait, selon la théorie qu'il discute, les *mala* entrent en activité en s'appuyant sur le *citta (cittāśrita)*, le *saṃsāra* étant causé par la série ininterrompue des actes et naissances découlant de ces *mala;* cependant, au Sens absolu *(paramārtha)* le *citta* est naturellement lumineux, non adventice *(anāgantuka)*, Vide des imprégnations dues à l'*abhiniveśa* consistant en l'imputation différenciant entre l'objectif et le subjectif, etc., issue de l'imagination irréelle *(abhūtaparikalpasamutthagrāhyagrāhakādidvayasamāropābhiniveśavāsanā)*, essentiellement sans dualité *(advayasvabhāva)*, et libre des fautes adventices ; en outre, en vertu de la transmutation de la Base *(āśrayaparāvṛtti)* il est la pureté *(vyavadāna)*. On a donc pensé, dit Prajñākaramati, qu'il est impossible d'instituer le *saṃkleśa* et le *vyavadāna* sans poser un *citta* fonctionnant comme une chose

(1) *Infra*, p. 447 et suiv. ; v. *Siddhi*, p. 670 (et p. 672, 675). — La Vallée Poussin considère (p. 670 n. 1) que le premier doit être le *nirvāṇa* tout court (comme le premier des quatre *nirvāṇa* énumérés dans la *Mahāvyutpatti*, section 95). Mais le *citta* exempt d'impureté — l'aspect très pur de la Pensée — est le **prakṛti-nirvāṇa* selon le Mādhyamika (Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan*, f. 25b6-26a3 [*infra*, p. 447-448]), et en conséquence il ne peut être ce que La Vallée Poussin a appelé « le *nirvāṇa* tout court ».

(2) V. *MSABh* 19.44 et *MAVBh* 3.14 *(tattva)*; cf. *Siddhi*, p. 534-535 sur la *lakṣaṇatathatā*.

(3) Cf. *Siddhi*, p. 534. Selon la *Siddhi*, p. 661 et suiv., il y a six sortes d'*āśrayaparāvṛtti*.

(vastusamudbhūta), car aux termes de la déclaration scripturaire « C'est le *citta* qui est souillé et c'est le *citta* qui est purifié » *(cittam eva saṃkliśyate cittam eva vyavadāyate)* le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* sont des qualités de la Pensée *(cittadharmatvāt)*. Dans l'exposé de la doctrine de l'opposant Vijñānavādin donné au vers 9.28 du *Bodhicaryāvatāra*, le mot *vastvāśraya* signifie qu'une chose — le *citta* existant comme une chose *(vastusadbhūtacitta)* — est la base, celle-ci étant donc différente du *saṃsāra*. Or, si en admettant cette théorie on établit le *saṃsāra*, ce dernier existera séparément ; il sera différent du *citta ;* et il sera *avastu* en vertu de sa différence du *vastu*, puisque c'est le *citta* qui serait *vastu*. La question se pose alors de savoir comment le *saṃsāra* existe, et l'auteur du *Bodhicaryāvatāra* répond ; « comme l'*ākāśa* » (9.28d). — Le *saṃsāra* ayant le *citta* pour base est-il donc *vastu* ou *avastu*, et le *citta* lui-même est-il *vastu* ou *avastu?* — 1° Si c'est le *citta* qui est *vastu*, le *saṃsāra* l'ayant pour base ne sera pas différent du *citta*, et il sera simplement le *citta;* or, étant donné qu'il a pour être propre la purification en vertu de sa luminosité naturelle le *citta* n'est pas à éliminer (et le *saṃsāra* qui, dans cette hypothèse, n'en est pas différent ne saurait être éliminé non plus). 2° Ou bien le *saṃsāra* est différent du *citta*, et la doctrine de la Cittamātratā sera ruinée du fait qu'on admet alors un facteur différent du *citta*. 3° Ou bien, puisqu'il est *avastu*, ce qu'on appelle le *saṃsāra* n'existera pas, telle la corne de l'âne ; et c'est pourquoi il a été dit qu'il est comme l'*ākāśa* (*BCA* 9.28d), car ce *saṃsāra* sera pareil à l'*ākāśa* qui est inexistant en tant qu'il n'existe que par désignation *(prajñaptisanmātram asat)* et qu'il est incapable d'accomplir quoi que ce soit *(na kvacid arthakriyāyāṃ samartham)*. 4° Ou bien, étant donné l'absence d'être propre *(niḥsvabhāvatva)* suggérée par les mots « comme l'*ākāśa* », on se ralliera à la doctrine mādhyamika (voir *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.106ab).

Cette discussion rejoint la critique faite, au vers 23.4 des *MMK*, de la thèse substantialiste selon laquelle les *kleśa* doivent se rapporter à un sujet qu'ils affectent. A ce propos Candrakīrti écrit : La concupiscence et les autres *kleśa* dépendent, selon l'opinion d'autres, d'un point d'appui *(āśraya)* pour pouvoir naître — de même qu'une fresque dépend du mur sur lequel elle est peinte, et la maturité du fruit ; par conséquent, ils appartiennent à quelqu'un et ne sauraient être sans point d'appui. Ce point d'appui qu'on imagine ainsi est pour les *tīrthika* l'*ātman*, et pour les Vijñānavādin il est le *citta;* or ce point d'appui n'existe pas puisqu'il a été réfuté par Nāgārjuna. — A qui appartiennent alors les *kleśa* démunis de point d'appui ? — Ils n'appartiennent à personne, car une telle personne n'existe pas, ainsi que Nāgārjuna l'a dit (*MMK* 23.4cd) « Sans personne, les *kleśa* n'appartiennent à personne » *(vinā kaṃcit santi kleśā na kasya cit)*.

Il apparaît ainsi que les Prāsaṅgika de l'école de Candrakīrti tendaient à associer la théorie de la Pensée lumineuse surtout avec le Vijñānavāda. Aussi est-il remarquable qu'ils n'aient pas fait allusion

au rôle que joue cette théorie dans les Sūtra traitant du *tathāgatagarbha ;* d'ailleurs, ainsi qu'on l'a déjà vu, les docteurs indiens de cette école ont le plus souvent procédé comme s'ils ignoraient tout de l'existence de cette dernière doctrine[1]. Candrakīrti n'a pourtant pas manqué de citer la déclaration scripturaire selon laquelle tous les *dharma* sont lumineux par nature en vertu de la pureté foncière de la *prajñāpāramitā* (*prakṛtiprabhāsvarāḥ sarvadharmāḥ prajñāpāramitāpariśuddhyā ; Prasannapadā* ad *MMK* 22.11)[2]. D'ailleurs, comme on le verra plus loin, dans la littérature de la Prajñāpāramitā *prakṛtiprabhāsvara* signifie à peu près la même chose que *prakṛtiśānta* ou *prakṛtinirvṛta*[3]. Et dans sa *Bodhicaryāvatārapañjikā* (9.106) Prajñākaramati cite un texte tiré du Ratnakūṭa qui dit que le *citta* est comme l'*ākāśa* en tant qu'il est invisible *(anidarśana)*, sans consistance *(apratigha)*, sans base *(apratiṣṭha)*, et sans demeure *(aniketa)*, que c'est à cause de l'*abhūtakalpanā* que le *citta* assume ses formes (littéralement : naissances, *upapatti*) diverses, et que les *kleśa* qui souillent le *citta* pareil à l'*ākāśa* sont purement adventices[4].

(1) Non seulement les Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* mais aussi le *RGV* et la *RGVV* sont plus anciens que Candrakīrti ; mais celui-ci ne renvoie qu'au passage du *LAS* sur le *tathāgatagarbha.* (Dans sa rédaction actuelle, le *LAS* doit être un des Sūtra les plus récents traitant de cette théorie).

(2) P. 444.9. Cette citation manque cependant dans la traduction tibétaine.

(3) V. *infra,* p. 447 et suiv.

(4) V. *supra,* p. 412 n. 2, 418 n. 1.

Cette théorie a été souvent mentionnée dans les Tantra, mais la doctrine de ces textes ne peut être étudiée ici (voir *Guhyasamāja* 2 (p. 13) : *prakṛtiprabhāsvarā dharmā suviśuddhā nabhaḥsamāḥ...*). Cf. *Prasannapadā* ad *MMK* 22.14. — Comparer la *lakṣaṇatathatā* des Vijñānavādin, qui est essentiellement tranquille et est nommée le *prakṛtipariśuddhanirvāṇa* (*supra,* p. 428).

La notion de la pierre précieuse de la Pensée et de la pureté ou luminosité est également connue du *Bodhicaryāvatāra* (2.1) :

taccittaratnagrahaṇāya samyak pūjāṃ karomy eṣa tathāgatānām|
saddharmaratnasya ca nirmalasya buddhātmajānāṃ guṇodadhīnām||

Afin d'obtenir le joyau de la Pensée je rends hommage correctement aux Tathāgata, au joyau immaculé du Bon Dharma et aux Fils du Buddha qui sont des océans de qualités. — Mais le *cittaratna* est ici le *bodhicitta ;* et c'est le *dharma,* et non pas le *citta,* qui est qualifié d'immaculé. Selon Prajñākaramati, ce *dharma* — consistant en l'enseignement scripturaire *(deśanādharma)* et aussi en le *dharma* de compréhension pratique *(adhigamadharma)* — est immaculé puisque, dans les trois temps, il est pur des trois positions extrêmes *(trikoṭiśuddha)*, et il est lumineux par nature *(prakṛtiprabhāsvara)* du fait qu'il n'est pas un support des impuretés, et aussi puisque les *kleśa* sont adventices *(āgantuka)*. Cela est vrai parce que le *dharma* peut éliminer toutes les impuretés.

Chapitre IV

LA PENSÉE LUMINEUSE ET LA CONNAISSANCE IMMACULÉE CHEZ DIGNĀGA ET DHARMAKĪRTI

La notion de la connaissance pure et immaculée *(amala)* est bien attestée chez les logiciens bouddhistes, qui sont considérés par les doxographes comme des tenants du Cittamātra qui n'admettent pas l'*ālaya(vijñāna)*[1].

Dans sa *Traikālyaparīkṣā*, un traité qui est une sorte de paraphrase élaborée d'une portion du Sambandhasamuddeśa du Prakīrṇakakāṇḍa de Bhartṛhari (*Vākyapadīya* 3, Sambandha° 53-85), Dignāga parle d'un *vijñāna* immuable *(nirvikāra)* qui est recouvert de l'*avidyā* et se manifeste par conséquent sous des formes différenciées ; et pour illustrer cet obscurcissement spirituel l'auteur emploie la comparaison classique avec la personne souffrant d'une taie dans l'œil qui voit une sorte de filet (*keśoṇḍuka*, etc.) dans l'air alors que l'air est en réalité clair, sans obstruction et lumineux. Voici le texte de la traduction tibétaine de la stance en question (32-33) :

ji ltar nam mkha' rnam dag la/ /rab rib kyis ni bslad pa'i mi//
skra šad kyis ni kun gaṅ ltar/ /sna tshogs su ni mṅon par rtogs//
de ltar 'dir yaṅ rnam šes ni/ /rnam par mi 'gyur ma rig pas//
chu rñog bžin du žugs pa ni/ /tha dad gzugs su rnam par 'jug//

« De même qu'un homme affecté d'un trouble visuel *(timira)* imagine l'espace vide *(ākāśa)* absolument pur comme en quelque sorte partagé par une peigne [donnant l'impression d'un filet dans l'air], ainsi le *vijñāna* immuable, devenu sous l'effet de l'*avidyā* comme de l'eau troublée, se développe *(pra-vṛt-?)* sous des formes différenciées. » Ces deux vers de Dignāga correspondent à une stance attestée dans la *Vṛtti* du *Vākyapadīya* (1.1)[2] :

(1) V. Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya* v. 19 (p. 37-38) ; 'Jam dbyaṅs bžad pa, *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. 63a6 et suiv. V. *supra*, p. 103. 106, 423, et *infra*, p. 435 n. 2.

La doctrine des logiciens rappelle ainsi les théories qui viennent d'être mentionnées selon lesquelles c'est la *tathatā* (etc.), et non point l'*ālayavijñāna*, qui est la Base des *dharma* et de leur transmutation (v. *supra*, p. 427, et *infra*, p. 441).

(2) Voir aussi Jñānaśrībhadra, *Āryalaṅkāvatāravṛtti* (P, f. 127a5), qui attribue ce vers à Bhartṛhari lui-même, comme l'a fait Bhaṭṭa-Nārāyaṇa-kaṇṭha dans son commentaire du *Mṛgendrāgama*.

Voir E. Frauwallner, Dignāga und anderes, Festschrift M. Winternitz (Leipzig,

yathā viśuddham ākāśaṃ timiropapluto janaḥ/
saṃkīrṇam iva mātrābhiś citrābhir abhimanyate//
tathedam amalaṃ brahma nirvikāram avidyayā/
kaluṣatvam ivâpannaṃ bhedarūpaṃ vivartate//

Ainsi, bien qu'à la place du *brahman* immaculé et immuable du commentaire du *Vākyapadīya* Dignāga mette le *vijñāna* immuable, le parallélisme entre ces deux textes est très frappant[1].

Par ailleurs, dans une stance du *Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgraha* de Dignāga ayant trait à la *prakṛtiśūnyatā*, on rencontre l'idée d'un *gotra* consistant en Compassion et en connaissance transcendante et ayant la forme de la connaissance (*vijñānarūpaṃ gotraṃ kṛpāprajñātmakam*, v. 11)[2] ; et il semble s'ensuivre que le *gotra* est lui aussi un principe intellectuel. D'autre part, la Gnose sans dualité dont il est question au premier vers du même traité de Dignāga est la *prajñāpāramitā*, qui est identifiée au *tathāgata :*

prajñāpāramitā jñānam advayaṃ sā tathāgataḥ/[3]

Or le *jñāna* des profanes est pur par nature et s'appelle « *buddha* » ; mais recouvert et sous l'emprise de l'*avidyā* il se manifeste comme une création magique sous une forme différente (37-38) :

pṛthagjanānāṃ yaj jñānaṃ prakṛtivyavadānikam/
uktaṃ tad buddhaśabdena bodhisattvo yathā jinaḥ//
nijaṃ svarūpaṃ pracchādya tad avidyāvaśīkṛtam/
māyāvad anyathā bhāti phalaṃ svapna ivojjhati//

« Le savoir *(šes pa)* des profanes est pur par nature et il est exprimé par le mot « *buddha* », de même que le *bodhisattva* est le *jina*[4]. — Lorsque la forme propre innée est recouverte et sous l'emprise de

1933), p. 237, et *WZKSO* 3, p. 113 n. 47 ; H. NAKAMURA, Bhartṛhari's Verses, *Studies in Indology and Buddhology* (Mélanges S. Yamaguchi, Kyōto, 1955), p. 128 et suiv. — Dans l'Introduction à sa traduction du premier Kāṇḍa du *Vākyapadīya* (Paris, 1964), Mlle M. BIARDEAU rejette l'identité de BHARTṚHARI et de HARIVṚṢABHA et place (p. 10) les allusions à l'*avidyā* dans son école à une époque plus tardive dans le développement de la doctrine des *śabdabrahmavādin*, mais sans tenir compte, semble-t-il, du fait que ce vers avec son allusion à l'*avidyā* fut déjà connu de DIGNĀGA, qui fut sans doute un contemporain plus jeune de BHARTṚHARI. En d'autres termes, la façon dont DIGNĀGA « cite » ce vers qui se trouve dans la *Vṛtti* du *Vākyapadīya* pourrait être un indice en faveur de l'identification de HARIVṚṢABHA avec BHARTṚHARI.

(1) La doctrine du *śabdabrahman* a été considérée par des auteurs de Grub mtha' comme une thèse des Vedāntin proches des doctrines du Sāṃkhya ; cf. *ThG*, chapitre des Jo naṅ pa, f. 5 (traduit dans *JAOS* 83, p. 84, et discuté dans nos *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* [Paris, 1959], p. 91-92). Cf. E. FRAUWALLNER *WZKSO* 3, p. 107-108.

(2) Sur la connexion entre le *gotra* et la *prakṛtiśūnyatā* voir aussi ci-dessus, p. 98.

(3) Sur ce premier vers du *Piṇḍārtha* cf. *AAĀ* 1.18 (p. 23).

(4) Tib. : *so so'i skye bo'i šes pa daṅ/ /raṅ bžin gyis ni rnam byaṅ ba/ /de la saṅs rgyas sgrar brjod de/ /byaṅ chub sems dpa' la rgyal bžin//* — Il s'agit donc d'encore un cas où la phase causale reçoit le nom de la phase résultante.

l'*avidyā*, elle se manifeste autrement, comme une création magique ; et le fruit s'en va comme en rêve». Le vers 38 peut être rapproché du passage qui vient d'être cité de la *Traikālyaparīkṣā;* et le vers 37 se rapporte à la Pensée naturellement pure et lumineuse qui, même dans la condition saṃsārique du *pṛthagjana*, préfigure — et anticipe en quelque sorte sur — la condition du *tathāgata* dans le *nirvāṇa.*

L'interprétation de ces conceptions attestées dans deux traités de Dignāga demeure malaisée puisque le *nirvikāra-vijñāna* répondant au *nirvikāra-brahman* immaculé et l'*advaya-jñāna* = *tathāgata* naturellement pur même chez les profanes semblent bien appartenir à un courant de pensée très spécial dans le bouddhisme ; d'ailleurs, dans les ouvrages postérieurs de Dignāga ces théories démarquant de si près la notion du *brahman* ne semblent jouer aucun rôle[1].

Selon les historiens bouddhistes, Dignāga fut d'abord un adepte de l'école des Vātsīputrīya qui est connue pour son penchant « personnaliste » *(pudgalavāda)*, et on pourrait par conséquent songer à expliquer sa théorie par sa connexion avec cette école assez isolée dans l'histoire de la philosophie bouddhique[2]. De plus, suivant une tradition rapportée par Bu ston et Tāranātha, son maître (qui selon Tāranātha fut un certain Nāgadatta) enjoignit à Dignāga de chercher, ou de méditer sur, le soi *(bdag = ātman)* qui est indicible quant à son identité et à sa différence par rapport aux *skandha (phuṅ po las de ñid daṅ gžan du brjod du med pa'i bdag sgoms šig)*[3]. En même temps ces conceptions — et surtout la notion du *jñāna* dans le *Piṇḍārtha-saṃgraha* — ne semblent pas être sans relation avec la théorie du *tathāgatagarbha*, encore qu'il n'ait pas été possible de découvrir un lien historique certain entre les Vātsīputrīya et la théorie du *tathāgatagarbha.* De toute façon, en ce qui concerne l'épithète de *nirvikāra*, rappelons que même l'*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā* dit que l'*acittatā* — la véritable nature de la Pensée — est immuable *(avikārā*, *supra*, p. 413-416, où nous avons vu que Haribhadra explique qu'il s'agit non pas du *paramārtha* mais de la *yogasaṃvṛti).*

En outre, dans un traité où il cherche à démontrer l'unité fondamentale des enseignements de Dignāga, d'Asaṅga et de Vasubandhu, et où il va jusqu'à tenter une synthèse des doctrines de ces maîtres avec celles de Nāgārjuna[4], Jñānaśrīmitra écrit (*Sākārasiddhiśāstra*, p. 506) :

āryāsaṅgam anaṅgajinnayavaho yad bhūpatīśo 'nvaśād
ācāryo vasubandhur uddhuramatis tasyâjñayâdidyutat|

(1) Le *jñāna* du vers 1, qui est le *tathāgata* (et aussi le *buddha* des vers 36-37), est le *garbha* des êtres. Cf. G. Tucci, *JRAS*, 1947, p. 67 n. 36.

(2) V. Bu ston, *Chos 'byuṅ*, f. 108a (II, p. 149) ; Tāranātha, *rGya gar chos 'byuṅ*, p. 102.

(3) Bu ston, *Chos 'byuṅ*, f. 108a4. — Le nom de Nāgadatta est à remarquer (voir ci-dessus, Introduction).

(4) *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, éditée par A. Thakur (Patna, 1959), Introd. p. 27 ; voir p. 488 du texte.

dignāgo 'tha kumāranāthavihitāsāmānyasahāyakas
tasmin vārttikabhāṣyakārakṛtinor adyânavadyā sthitiḥ||

« Le Seigneur des princes [Maitreyanātha ?] soutenant la méthode du [Buddha] qui vainquit Anaṅga [= Māra] instruisit Ārya-Asaṅga, et c'est par l'instruction reçue de ce [dernier] que brillait Vasubandhu dont l'intelligence était forte ; alors [vint] Dignāga, qui reçut une aide extraordinaire fournie par Kumāranātha, et le système de [Dharmakīrti,] l'auteur érudit du [Pramāṇa-]Vārttika, et de [Prajñākaragupta,] l'auteur érudit du Bhāṣya [?], [fondé] sur lui [Dignāga] est maintenant irréprochable. » — L'identité de Kumāranātha qui aida Dignāga n'est pas certaine, mai il semble être un Bodhisattva et « prince héritier » *(kumāra)* du Buddha résidant sur la dixième Terre *(bhūmi)* spirituelle, l'épithète de *kumāra* étant attachée surtout à Mañjuśrī-Kumārabhūta (mais peut-être aussi à Maitreyanātha, qui est mentionné par Jñānaśrīmitra sous le nom de Yuvarāja « vice-roi »)[1].

Quoi qu'il en soit de cette question d'identité, il se peut qu'en mettant Dignāga en relation avec un Bodhisattva inspirateur Jñānaśrīmitra ait voulu insister sur quelque trait « inspiré » dans sa doctrine, la notion d'inspiration ayant probablement été considérée comme particulièrement apte à rendre compte des conceptions remarquables que nous avons relevées plus haut[2]. Toujours est-il que la stance de Jñānaśrīmitra qu'on vient de lire se trouve dans la section du *Sākārasiddhiśāstra* traitant du *Piṇḍārthasaṃgraha* et de l'*advayajñāna;* et tout de suite après l'auteur ajoute que le système de la réalité *(sādhyatattvasiddhi)* des maîtres Yogācāra est pareil *(sādhāraṇa)* à celui de Nāgārjuna, bien que ces maîtres aient formé une lignée distincte (p. 506.9 ; cf. le vers 2 du *Sākārasaṃgrahasūtra* du même auteur).

De plus, comme on sait, les Jo naṅ pa (ainsi que certains Karma pa et d'autres docteurs tibétains) suivent la tradition d'un « Grand Madhyamaka » *(dbu ma chen po)* qui se propose de transcender la théorie de la *svabhāvaśūnyatā* de Candrakīrti et des autres Prāsaṅgika, et veulent instituer à la place de cette dernière le Vide de l'autre *(gžan stoṅ)* qu'ils considèrent comme commun à la véritable doctrine de Nāgārjuna telle qu'elle est exposée dans ses Stotra et Stava et à l'école d'Asaṅga. Ces mêmes écoles considèrent aussi Dignāga — et surtout son *Piṇḍārthasaṃgraha* — comme une autorité fondamentale de leur système[3].

(1) Dans son *Sākārasiddhiśāstra* (p. 488) Jñānaśrīmitra dit que Yuvarāja(mauli) est l'auteur du *Madhyāntavibhāgaśāstra,* d'où il résulte que Yuvarāja est Maitreyanātha (cf. *supra,* Introduction).

Selon le *Bu ston chos 'byuṅ* (f. 109a-b ; Obermiller, II, p. 151) et le *rGya gar chos 'byuṅ* de Tāranātha (p. 102.19, 104.3), Dignāga fut aidé par Mañjusrī ; cette tradition a été acceptée aussi par Jñānaśrī, le kāśmīrien (*Bu ston chos 'byuṅ,* f. 109b1).

(2) Cf. *supra,* p. 51 et suiv.

(3) V. *Grub mtha' chen mo,* ṅa, f. 4a ; rJe bstun Chos kyi rgyal mtshan, *Kar lan Klu sgrub dgoṅs rgyan,* f. 3a5. Cf. *JAOS* 83 (1963), p. 89 n. 78.

En somme, il semble que le courant quasi ontologique dans le bouddhisme ancien, qui a probablement contribué au développement de la théorie du *tathāgatagarbha* et de la Nature de *buddha*, ait trouvé expression aussi dans certains ouvrages de Dignāga sur lesquels se sont appuyés les docteurs ultérieurs qui ont élaboré le « Grand Madhyamaka ». Et il est possible que, à une époque encore plus ancienne, les Vātsīputrīya aient été inspirés par la même tendance, encore qu'il soit actuellement difficile de déterminer la portée exacte de leur théorie du *pudgala* indicible *(avācya, avaktavya)* et de découvrir des liens historiques entre cette école et les théories étudiées dans le présent ouvrage[1].

Comme Dignāga dans son *Pramāṇasamuccaya*, Dharmakīrti ne semble pas avoir admis l'*ālayavijñāna* dans son *Pramāṇavārttika*[2]. Mais il fait état aussi bien de la transmutation de la Base que de la Pensée lumineuse, et dans la section du *Pramāṇavārttika* traitant du *nirodhasatya* il écrit (2.206cd-212ab) :

ukto mārgas tadabhyāsād āśrayaḥ parivartate//206//
sātmye 'pi doṣabhāvaś cen mārgavan nâvibhutvataḥ/
viṣayagrahaṇaṃ dharmo vijñānasya yathâsti saḥ//207//
gṛhyate so 'sya janako vidyamānātmaneti ca//
eṣā prakṛtir asyâstu nimittāntarataḥ skhalat//208//
vyāvṛttau pratyayāpekṣam adṛḍhaṃ sarpabuddhivat/
prabhāsvaram idaṃ cittam prakṛtyâgantavo malāḥ//209//
tat prāg apy asamarthānāṃ paścāc chaktiḥ kva tanmaye/
nâlam prarodhum atyantaṃ syandinyām agnivad bhuvi//210//
bādhakotpattisāmarthyagarbhe śakto 'pi vastuni/
nirupadravabhūtārthasvabhāvasya viparyayaiḥ//211//
na bādhā yatnavattve 'pi buddhes tatpakṣapātataḥ/

« Le Chemin a été exposé ; et la Base *(āśraya)* se transmue *(parivartate : gnas gyur)* en vertu de la pratique continuelle de ce [Chemin][3]. — Peut-être estimera-t-on [cependant] que la faute existe coessentiellement *(sātmye)*, au même titre que le Chemin [ou contrecarrant, et qu'il ne saurait donc y avoir d'Issue du *saṃsāra*] ?[4] — Cela n'est pas vrai puisque la puissance manque [à la faute][5]. [En effet,] la qualité

(1) V. *supra*, p. 48 et suiv.

(2) V. la discussion dans le *Grub mtha' chen mo* ṅa, f. 63a-b. Le vers 3.522 n'est qu'une exception apparente.

(3) PRAJÑĀKARAGUPTA glose : *āśrayasya cittasaṃtānasyâlayasya vā !* Cf. STHIRAMATI, *MAVṬ* 4.15 (p. 191) et commentaire de l'*AS* (cités *supra*, p. 427) ; *infra*, p. 477, 481.
Sur l'*āśraya* (= *citta* ou *ātman*) cf. *Prasannapadā* ad *MMK* 23.4 (p. 454. 2-3). Et sur la notion de l'*āśraya* chez DHARMAKĪRTI voir ci-dessous, p. 489.

(4) Si les *guṇa* peuvent éliminer les *doṣa* pourquoi, réciproquement, ceux-ci ne peuvent-ils pas supprimer ceux-là (PRAJÑĀKARAGUPTA) ? — Sur l'expression *sātmye* cf. *Pramāṇavārttika* 1. 220-221.

(5) PRAJNĀKARAGUPTA explique : *ātmātmīyagrahaviparyayabhūtasya nairātmyasya sātmye sakaladoṣaviśleṣaḥ.*

(dharma) de la connaissance consiste à saisir l'objet, et saisi [par la connaissance] tel qu'il est [en réalité, c'est-à-dire dans sa nature impermanente] il la produit selon sa nature telle qu'elle existe [en déterminant que] telle devra être sa nature[1]. [Mais] une [connaissance] qui s'en écarte [telle la *satkāyadṛṣṭi* revêtant la forme du permanent, du substantiel, etc.] provient d'une condition extrinsèque ; et, vu cette différence, elle dépend d'une condition et est aussi instable que l'idée du serpent [surimposée par erreur sur une corde]. La Pensée est lumineuse *(prabhāsvara)* par nature, et les impuretés sont adventices *(āgantu) :* comment les [impuretés] démunies d'efficacité avant la [naissance du contrecarrant] exerceraient-elles alors ultérieurement une influence sur ce qui consiste en ce [contrecarrant] ? Bien que possédant une puissance, la faute — tel le feu sur un terrain humide — est incapable de se développer jusqu'au bout dans le cas d'une chose comportant la capacité embryonnaire de produire ce qui [le] supprimera[2]. [En revanche,] l'être propre [de la vue de l'Insubstantialité, le contrecarrant], qui est à l'abri du péril et est réel, n'est pas supprimé par les [choses qui lui sont] contraires ; car s'il y a effort l'esprit est du côté du [contrecarrant et non pas de la faute].[3] »

Aussi, en ce qui concerne l'objection susdite consistant à dire que, si les *doṣa* et leurs contraires (les contrecarrants ou *guṇa*) sont coessentiels (*doṣavipakṣātmatva*, 1.220), les *doṣa* naîtront au même titre que leurs contraires, Dharmakīrti donne l'explication suivante dans son autocommentaire au vers 1.221, dont le vers 2.211cd-212ab est une répétition. Les fautes irréelles, dit-il, ne suppriment pas les contrecarrants associés ; par conséquent les *doṣa* ne renaissent pas, car lorsqu'il y a effort de l'esprit, étant donné qu'il est du côté des qualités, cet effort porte exclusivement sur le contrecarrant *(abhūtārthāś ca doṣā na pratipakṣasātmyabādhinaḥ/ tasmān na punar doṣotpattiḥ/ yatne 'pi buddher guṇapakṣapātena pratipakṣa eva yatnādhānāt/)*.

Prajñākaragupta, pour qui ce sont les *guṇa* qui ont pour être propre d'être réels *(guṇānāṃ vastusvabhāvatvam)*[4], résume la doctrine dans la stance suivante (après *PV* 2.211-212) :

(1) Le *viṣaya* est *anitya, anātman*, etc., et le *vijñāna* le connaît tel qu'il est (PRAJÑĀKARAGUPTA ad 2. 207-208 : *anityānātmādirūpo viṣayo vijñānaṃ tathābhūtagrāhy eva nânyas tatsvabhāvaḥ*).

(2) Tib. : *nus yod na yaṅ gnod pa can/ /skyon nus sñiṅ po can dṅos la/ /yun du gnas nus yod min te/ /sa rlon la ni me bžin no//*

(3) En d'autres termes, en tant que fondé sur la nature réelle de la Pensée lumineuse le contrecarrant est réel, mais son contraire qui ne s'appuie sur rien qui soit réel est simplement accidentel et éphémère. (Cf. JÑĀNAŚRĪMITRA, *Sākārasiddhiśāstra*, p. 411.) Ce dernier vers du *Pramāṇavārttika* (2.211cd-212ab) est identique au vers 1.221.

Dans le *Pramāṇavārttika* 2.143-145 DHARMAKĪRTI démontre la possibilité de l'épuisement des fautes et partant de l'Omniscience ou de la délivrance de l'*avidyā*, qui est la cause de la servitude du *saṃsāra* (v. *supra*, p. 159, 228). Cf. *Pramāṇavārttika* 1.8 avec le *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 150a (*supra*, p. 226) ; *Grub mtha' chen mo* ṅa, f. 19b-20a.

(4) Ad *Pramāṇavārttika* 2. 206-207. (Cf. *LAS*, Sagāthaka v. 249-250 : *gotraṃ vastusvabhāvakam.*)

tataḥ svabhāvo bhūtātmā nirupadrava eva ca/
katham asya parityāgaḥ kartuṃ śakyaḥ sacetasaḥ//
pakṣapātaś ca cittasya na doṣeṣu pravartate/
tataḥ tasya na doṣāya yatnaḥ kaścit pravartate//

« Par conséquent, l'être propre essentiellement réel est à l'abri du péril, et comment l'individu doué d'intelligence pourrait-il l'abandonner ? Le *citta* ne se tourne pas vers les fautes, et aucun effort n'est donc déployé en vue de la faute. »[1]

En somme, la *satkāyadṛṣṭi* étant la cause de la naissance de tous les *doṣa* (1.222-223), le Chemin qui les contrecarre est le *nairātmya-darśana.* Et bien que les *doṣa* existent en association avec les *guṇa* sur le plan du *saṃsāra*, ils n'ont pas de fondation solide et réelle, la connaissance ayant pour objet les choses qui sont impermanentes *(anitya)*, insubstantielles *(anātman)*, etc., et le *citta* étant donc lumineux *(prabhāsvara);* en fait, c'est seulement l'imagination synthétique qui surimpose aux objets de la connaissance une permanence substantielle apparente, de même que, dans le cas d'une connaissance erronée, un serpent peut être surimposé sur un bout de corde. Dharmakīrti a ainsi exposé la théorie de la Pensée naturellement lumineuse qui est soustraite à tout péril provenant des impuretés *(mala)* puisque ces dernières ne sont qu'adventices, les *mala* n'ayant donc d'emprise ni sur la chose *(vastu)* comportant l'embryon *(garbha)* de la suppression des *mala* ni, à plus forte raison, sur l'état résultant qui est la condition où le Chemin a été produit et où la luminosité de la Pensée a été révélée.

La référence (2.211) au *garbha* capable de produire la suppression des fautes est remarquable puisque, dans la théorie de Dharmakīrti, ce *garbha* semble remplir la fonction qu'accomplit le *tathāgatagarbha* dans les autres textes qui ont fait l'objet de la présente étude. Aussi l'épithète *nirupadrava* « sans péril, heureux » n'est-elle pas sans rappeler *sukha* qui qualifie la Réalité absolue et le *tathāgatagarbha.*[2]

(1) Tib. : *de'i raṅ bžin yaṅ dag gi/ /bdag ñid 'tshe ba med par 'di// sems daṅ ldan pas ji ltar na/ /yoṅs su 'dor bar nus ma yin//...*

Cf. *supra*, p. 417, 418, 420.

(2) Dans son livre *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti* (Vienne, 1964), M. T. VETTER — qui a bien fait ressortir la connexion étroite entre l'épistémologie et la sotériologie de Dharmakīrti — considère le rôle joué dans sa philosophie par la notion d'une substance naturellement pure ayant toujours existé ; et il estime que cette notion, prise substantiellement, se rapprocherait dangeureusement de la métaphysique contre laquelle le Buddha a mis ses disciples en garde. Il est certain que DHARMAKĪRTI diffère de l'auteur du *Mahāyānasaṃgraha* par exemple ; mais il serait sans doute un peu hardi de conclure qu'il a hypostasié le *prabhāsvara-citta* comme une substance éternelle existante dès l'origine et qu'il a supposé que l'Éveil ne consiste ainsi qu'en la manifestation de cette substance. (Voir plus loin, p. 451-2.) D'ailleurs, M. VETTER insiste sur le fait que DHARMAKĪRTI n'abandonne pas l'*anātmavāda* (*op. cit.*, p. 87).

Quoi qu'il en soit de ce problème, l'interprétation des vers 1. 222-223 du *Pramāṇavārttika*, qui insistent sur l'aspect du *vipakṣa* (: *dgag phyogs*), a été retenue ici par rGYAL TSHAB RJE dans son *Thar lam gsal byed* (f. 188b3-4) (voir aussi GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan 'grel*, f. 28a, et *infra*, p. 450).

Chapitre V

L'*AMALAVIJÑĀNA*

Quelques Vijñānavādin ont enseigné l'existence d'un *vijñāna* immaculé distinct aussi bien du huitième *(ālaya-)vijñāna* que des sept *vijñāna* actifs *(pravṛttivijñāna)*. Un des principaux avocats de cette doctrine du neuvième *vijñāna*, dit *amalavijñāna*, fut Paramārtha (ca. 500-569, né à Ujjayinī) ; mais parce que ce docteur passa une grande partie de sa vie en Chine, où il arriva en 546, il semble que la doctrine de l'*amalavijñāna* fût diffusée surtout dans ce pays[1].

Selon le *Kiue ting tsang louen* de Paramārtha (Taishō, nº 1584), l'*amalavijñāna* est attesté comme le contrecarrant de l'*ālayavijñāna*, car alors que ce dernier est un *dharma* impermanent et impur *(sāsrava)* l'*amala* est permanent et *anāsrava*: et l'*ālaya* étant toujours associé avec les fruits de la Turbulence *(dauṣṭhulya)*, tandis que ces fruits sont anéantis dans l'*amala*, on atteste l'*amala* pour atteindre la Voie de l'Objectif *(ālambana)* Ainsité. En effet, selon la doctrine en question, l'*ālaya* est le fondement de tous les *kleśa* et ne l'est pas de la Voie sainte, dont l'*amala* est le fondement[2].

(1) Sur la théorie de l'*amalavijñāna* voir *Grub mtha' chen mo* ṅa, f. 60a et suiv. ; Tsoṅ kha pa, *Yid daṅ kun gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa*, f. 52a et suiv. ; Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rnam par bšad pa*, f. 3b.

Il est possible que la notion d'un neuvième *vijñāna* fût connue du *LAS*, Sagāthaka, v. 13 :

ayoniśo vikalpena vijñānaṃ sampravartate/
aṣṭadhā navadhā citraṃ taraṅgāṇi mahodadhau//

Cf. aussi v. 59 :

paramālayavijñānaṃ vijñaptir ālayaṃ punaḥ/
grāhyagrāhakāpagamāt tathatāṃ deśayāmy aham//
(kun gži rnam šes dam pa ni/ /rnam par rig ste kun gži yaṅ//
gzuṅ daṅ 'dzin pa spaṅs pa'i phyir/ /de bžin ñid du ṅas bšad do//)

Sur l'*amalavijñāna* voir aussi La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 109-113 ; *Hōbōgirin*, *s. u.* Amara ; P. Demiéville, *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen* (BMFJ 2/2, Tōkyō, 1929), p. 15 et suiv. ; E. Frauwallner, Amalavijñānam und Ālayavijnānam, *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde* (Festschrift W. Schubring, Hamburg, 1951), p. 148 et suiv. ;W. Liebenthal, Notes on the « Vajrasamādhi », *TP* 44 (1956), p. 369 et suiv. ; P. Demiéville, *Concile de Lhasa* (Paris, 1952), p. 56 et suiv.

(2) Résumé d'après *Hōbōgirin*, *s. u.* Amara.

Or *amala* serait, avec *tathāgatagarbha*, *tathatā* et Nature de *buddha*, une désignation de l'état de Fruit[1].

Paramārtha est célèbre comme l'auteur d'une version chinoise du *Mahāyānasaṃgraha* d'Asaṅga, et en Chine une école s'est constituée qui s'appuyait en principe sur cette traduction et s'appellait donc le Chö ta tch'eng tsong (Chö tsong) ou « École du Saṃgraha ». Selon ce Chö tsong, l'*amalavijñāna* est sans méprise, et il est aussi sans transformation *(pariṇāma)* en tant qu'ayant éliminé à tout jamais d'abord la nature imaginaire *(parikalpita)* puis la nature relative *(paratantra)*, dont le *vijñāna* troublé n'est qu'une manifestation illusoire[2]. — L'enseignement du Chö tsong s'écarte cependant de celui de la version chinoise du *Mahāyānasaṃgraha*, car selon ce traité le *vijñāna* pur ne constitue qu'une partie ou un aspect de l'*ālaya* qui, sous le nom de *mūlavijñāna*, est comparé avec l'élément tellurique *(pṛthivīdhātu)* formé par l'or et par sa gangue de terre. Avant d'être épuré par le feu de l'*avikalpakajñāna*, ce *vijñāna* n'est qu'une manifestation de la nature *parikalpita*, au même titre que la gangue ; mais après sa purification il se révèle en sa nature absolue *(pariniṣpanna)* pareille à l'or pur. En conséquence, ce *vijñāna* relève de la nature *paratantra*, laquelle se subdivise en une partie imaginaire produisant le *saṃsāra* et en une autre partie plutôt réelle produisant le *nirvāṇa ;* et comme cette nature *paratantra*, il est une combinaison du pur et de l'impur[3].

Pour la « nouvelle école » chinoise du *Mahāyānasaṃgraha* dont l'autorité fondamentale fut Hiuan-tsang, l'*amala* n'est donc que la section pure du huitième *vijñāna*, et il est propre aux seuls *tathāgata ;* la section souillée du huitième *vijñāna* forme l'*ālaya* proprement dit[4]. Au dire de Hiuan-tsang et de son disciple K'ouei-ki, l'*amalavijñāna* est en réalité une doctrine des Vibhajyavādin, c'est-à-dire des

(1) Voir le **Śūraṃgamasūtra* (Taishō 945) cité dans le *Hōbōgirin s. u.* Amara. Sur ce **Śūraṃgamasūtra* (apocryphe) voir P. Demiéville, *Concile*, p. 43 n. 3, 48-49.

(2) V. *Hōbōgirin, s. u.* Amara ; Demiéville, *Authenticité*, p. 41-42, et *Concile*, p. 56-57 n. La théorie n'est pas sans rappeler celle du *gžan stoṅ* (*supra*, p. 325, 343 ; *infra*, p. 442-443).

(3) Résumé de la traduction chinoise du *MS* de Paramārtha d'après P. Demiéville, *Authenticité*, p. 45. V. *MS* § 2.29 (cité *supra*, p. 95-96) et *Upanibandhana* ad § 1.60.

(4) V. *Hōbōgirin*, *loc. cit.*, (et *s. u.* Bonnō).

M. P. Demiéville écrit (*Authenticité*, p. 39 n. 1) : « En réalité ce n'est pas entre les versions du *Saṃparigraha* [le *MS*], mais entre celles du *Yogācārabhūmiśāstra* qu'apparaît la différence... ; d'après la version de Paramārtha de cet ouvrage, c'est l'*amala* qui est la « base de soutien », le fondement ultime des *dharma*, l'*ālaya* n'étant que le fondement des *dharma* souillés *(kleśa) ;* mais dans la version de Hiuan-tsang, l'*ālaya* est la « base de soutien » de tous les *dharma*, tant bons que souillés. » (Sur ce problème voir ci-dessous, p. 484, 490, 495). — M. Demiéville écrit par ailleurs (p. 42 n. 1) à propos du *Kiue ting tsang louen* qui forme une section du *Yogācārabhūmiśāstra :* « Mais dans la version de ce dernier texte qu'a traduite Hiuan-tsang... l'expression *amalavijñāna* est régulièrement remplacée par *āśrayaparāvṛtti*... » ; cf. *op. cit.*, p. 47.

Sur les doctrines de Hiuan tsang et de Paramārtha v. aussi *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. 60b-61a.

Mahāsāṃghika-Ekavyāvahārika-Lokottaravādin-Kaukkuṭika[1]. Selon la *Siddhi*, cette école n'admettait pas de *bīja* purs « primitifs » qui soient la condition en qualité de cause *(hetupratyaya)* des *dharma* purs actuels, et elle estimait que ces derniers ont une autre cause ; en effet, selon sa théorie, la nature de la Pensée est naturellement pure et les *kleśa* qui la souillent ne sont qu'adventices, et une fois séparée de ces *kleśa* elle est sans impureté *(anāsrava)*[2]. — Contre cette conception l'« école de Nālandā », à laquelle se rattachaient Dharmapāla et Hiuan-tsang, a objecté que cette nature de la Pensée pure ne saurait être ni la *śūnyatā* (la *bhūtatathatā*) qui, en tant qu'*asaṃskṛta* et immuable, n'est pas la cause de la pensée et le *bīja* des *dharma* purs, ni la Pensée elle-même[3]. En somme, lorsqu'ils font allusion à la Pensée pure le *Vimalakīrtinirdeśa*[4] et le *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra* visent, selon cette dernière école, la *bhūtatathatā* que manifeste la *śūnyatā* de la pensée[5] ; ou bien, ce que les Sūtra ont qualifié de « nature essentiellement pure » est la Pensée en tant que *paratantra*, la nature *paratantra* de la Pensée étant étrangère aux *kleśa*[6]. La *bhūtatathatā* incomposée ne serait donc ni la cause de la pensée ni un germe *(bīja)* capable d'engendrer un fruit ; et si la Pensée impure *(sāsrava)* est dite « essentiellement immaculée », ce n'est pas parce qu'elle serait *anāsrava* mais parce que, souillée dans son *parikalpitasvabhāva*, elle n'est pas souillée en tant que *paratantra*[7].

Suivant l'opinion de certaines autorités, Sthiramati subit l'influence de la doctrine dite du **tathatāpratītyasamutpāda (tchen jou yuan k'i)* selon laquelle c'est la *tathatā* qui est la base (de la *parāvṛtti*) des *dharma;* et cette doctrine, qui s'oppose à celle dite de l'**ālayapratītyasamutpāda (lai ye yuan k'i)* selon laquelle c'est l'*ālaya* qui remplit cette fonction, serait également celle du *Ta tch'eng k'i sin louen (*Mahāyānaśraddhotpādaśāstra)* attribué à Aśvaghoṣa[8]. De plus, selon la tradition, c'est Paramārtha qui diffusa en Chine les doctrines de Sthiramati et de Guṇamati (début du VIe siècle), de

(1) *Siddhi*, p. 109. Cf. LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa* 6, p. 299, qui cite le **Nyāyānusāra* de SAṂGHABHADRA.

(2) *Siddhi*, p. 111.

On a reproché à cette thèse le fait que, si l'on admet que la pensée évolue, elle se confond simplement avec la théorie du Sāṃkhya ; v. *Siddhi*, p. 111-112. Cf. *AKV* 2.36 (*infra*, p. 479-480).

(3) *Siddhi*, p. 111.

(4) V. E. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Introduction, p. 57 (et Siddhi, p. 110).

(5) *Siddhi*, p. 112 et 75.

(6) *Siddhi*, p. 112.

(7) *Siddhi*, p. 77, 112-113.

(8) Sur ces doctrines v. D. SHIMAJI et P. DEMIÉVILLE, Historique du système Vijñaptimātra, in S. LÉVI, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, p. 19 ; cf. p. 34 (et p. 30 sur le **tathāgatagarbhapratītyasamutpāda* du *LAS*) ; DEMIÉVILLE, *Authenticité*, p. 38-39 n. ; FRAUWALLNER, Festschrift Schubring, p. 158 n. 1 ; *Siddhi*, p. 610 et suiv., 665. Cf. *supra*, p. 427.

l'« école de Valabhī »[1]. Cependant la connexion entre la théorie de l'*amalavijñāna* enseignée par Paramārtha et la doctrine de Guṇamati et de Sthiramati n'est pas très claire ; à tout le moins, Sthiramati ne semble pas avoir lui-même soutenu une telle doctrine dans ses commentaires du *Madhyāntavibhāga* et de la *Triṃśikā*. D'ailleurs la théorie de l'*amalavijñāna* paraît être peu connue de la majorité des autorités indiennes ; et les docteurs tibétains semblent avoir tiré leurs informations sur cette doctrine non pas des sources indiennes mais des sources chinoises, et notamment du commentaire du *Saṃdhinirmocanasūtra* par Yuan-ts'ö (613-696)[2]. En conséquence, dans l'état actuel de nos connaissances, il ne semble pas qu'on soit en droit d'affirmer que l'école de Valabhī ait admis l'*amalavijñāna* comme un neuvième *vijñāna* distinct et de dire qu'elle s'écarte ainsi de l'école de Nālandā représentée par Dharmapāla, Bodhiruci et Hiuan-tsang.

Même avant Hiuan-tsang les controverses relatives au neuvième *vijñāna* semblent avoir cessé en Chine, car Ki-tsang (549-623) en parle comme d'une chose ancienne[3]. Le Chö tsong ou l'« École du Saṃgraha » fut en effet absorbé, sous les T'ang, par le Fa-siang tsong ou l'« École du *dharmalakṣaṇa* » de Hiuan-tsang, et l'école ancienne du *Daśabhūmikaśāstra* devint l'école de l'*Avatamsaka* (Houa-yen tsong)[4]. Ki-tsang a en outre affirmé que le système des maîtres de l'école du *Daśabhūmikaśāstra* concernant le *svabhāva* du huitième *vijñāna*, qui serait le *nirvāṇa* naturellement pur, était d'origine purement chinoise[5].

Au Tibet les Jo naṅ pa se sont aussi vu accuser d'avoir innové et d'avoir répandu des doctrines nullement garanties par les autorités indiennes ; et il est curieux de constater que leur théorie des trois *svabhāva* admet, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus, un *pariniṣpanna* ou Absolu Vide non seulement du *parikalpita* mais aussi du *paratantra*[6]. Or la théorie jo naṅ pa se révèle ainsi comme directement comparable à la théorie préconisée par l'école de Paramārtha selon laquelle l'*amala* est libre du *paratantra* aussi bien que du *parikalpita*. Cependant il n'a pas été possible jusqu'ici d'établir un lien historique entre l'école sino-indienne de Paramārtha et l'école des Jo naṅ pa, qui présente au contraire plusieurs affinités avec les conceptions du Sāṃkhya et du Vedānta. En tout cas, que les théories fondamentales

(1) V. Frauwallner, *op. cit.*, p. 149 ; Lamotte, *op. cit.*, p. 93n.

(2) Mais v. *supra*, p. 431-432, sur Dignāga ainsi que le passage du *LAS* relevé p. 439 n. 1. — Sur Yuan ts'ö et Paramārtha cf. Demiéville, *Authenticité*, p. 43.

(3) V. Demiéville, *Authenticité*, p. 47.

(4) V. *op. cit.*, p. 40 sur la connexion entre l'« École du *Saṃgraha* » et les « Dāśabhūmika ». Sur ces derniers v. J. Rahder, *AO* 4 (1925), p. 215 ; P. Demiéville, *op. cit.*, p. 30 et suiv., 38, 47 ; W. Liebenthal, *TP* 44 (1956), p. 378-382, et *TP* 46 (1958), p. 155 et suiv., 193, 197-215. Certains liens semblent avoir existé aussi entre les « Dāśabhūmika » anciens et la tradition du *Ta tch'eng k'i sin louen* et du *RGV*.

(5) V. Demiéville, *op. cit.*, p. 47.

(6) V. *supra*, p. 325, 344.

des deux écoles aient vu le jour en Inde, cela est sinon absolument certain du moins très probable ; et il est donc vraisemblable que les ressemblances entre les deux doivent s'expliquer par le fait qu'elles ont puisé à des sources indiennes communes ou étroitement apparentées[1]. D'ailleurs, une influence chinoise directe sur les Jo naṅ pa semble peu probable ; alors que des doxographes tibétains reprochent à la doctrine tibétaine « moderne » du *phyag rgya chen po (mahāmūdrā)*, et à un certain *rdzogs chen* des rÑiṅ ma pa d'avoir subi l'influence des enseignements introduits au Tibet par le Hva šaṅ *(ho chang)* chinois (et que des autorités rñiṅ ma pa admettent cette affinité)[2], les traités des Jo naṅ pa ne se réfèrent pas aux théories des *hva šaṅ* mais s'appuient explicitement sur certains textes d'origine indienne inclus dans le bKa' 'gyur et dans le bsTan 'gyur.

Pour en revenir aux traditions chinoises, le traducteur du *RGV*, Ratnamati, qui naquit (comme *Sāramati et Paramārtha) dans une famille de l'Inde centrale et arriva à Lo yang en 508 en même temps que Bodhiruci, lui aussi originaire de l'Inde centrale, se rattachait à la tendance des adeptes du *Daśabhūmikaśāstra* de la « Voie du Sud »[3]. Or ces maîtres considéraient que le support des autres *vijñāna* est non point *l'ālaya* mais la *tathatā*[4]; leur doctrine se rapprochait ainsi dans une certaine mesure de celle de Paramārtha, qui attribuait cette fonction au neuvième ou *amala-vijñāna*, et elle est peut-être apparentée par conséquent à la théorie du **tathatāpratītyasamutpāda*[5].

(1) D'ailleurs, quand il est arrivé en Chine, PARAMĀRTHA avait déjà environ quarante-six ans.

Il est possible que les théories en question aient circulé en Inde comme des courants plus ou moins souterrains sans avoir été exposées dans des traités très nombreux, et qu'elles soient enfin montées à la surface indépendamment au Tibet et en Chine ; elles ont pourtant laissé des traces même dans des textes indiens incorporés dans le canon tibétain (et on ne saurait donc pas les considérer comme purement et exclusivement chinoises, en allant jusqu'à les expliquer par un « substrat » chinois). — Il en va de même peut-être pour le « Dhyāna » dont les formes connues — Tch'an et Zen — ont été développées surtout en Asie orientale (et peut-être, dans une certaine mesure, au Tibet), mais dont des traces, ou des anticipations, semblent bien être présentes dans des textes indiens, comme les Dohā et la littérature des Siddha, qui ont été eux aussi incorporés dans le bsTan 'gyur.

(2) V. KLOṄ CHEN RAB 'BYAMS PA, *gNas lugs kyi mdzod*, f. 33b (cité et discuté dans le *Yig rdzus kyi dpyad don*, f. 64a-b, de BSTAN 'DZIN MKHAS MCHOG). Pour une critique d'un certain *rdzogs chen* « de style chinois », v. SA SKYA PAṆḌI TA, *sDom gsum rab dbye*, f. 26a-b.

(3) Sur RATNAMATI v. N. PÉRI, La date de Vasubandhu, *BEFEO* 11 (1911), p. 14 ; DEMIÉVILLE, *Authenticité*, p. 30-43, 38. Sur BODHIRUCI, qui aurait continué l'école d'ASAṄGA, (alors que RATNAMATI, arrivé à Lo yang en même temps, serait le continuateur de l'école de MAITREYANĀTHA), v. PÉRI, *op. cit.*, p. 3 et suiv. ; E. FRAUWALLNER, *Festschrift Schubring*, p. 158 ; cf. P. DEMIÉVILLE, *op. cit.*, p. 30, 33, 38.

Outre le *RGV*, RATNAMATI a traduit un texte mentionné dans le fascicule annexe du *Hōbōgirin* (p. 146-147) : un *Saddharmapuṇḍarīkopadeśa* (?) (Taishō 1520) (cf. aussi le *Daśabhūmikaśāstra* [1522] (?). (Cf. E. FRAUWALLNER, *Festschrift Schubring*, p. 148, et *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu* [Roma, 1951], p. 35 ; A. WAYMAN, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript* [Berkeley and Los Angeles, 1961], p. 21-22 ; P. DEMIÉVILLE, *Authenticité*, p. 30-34.)

Sur la question des « Dāśabhūmika » v. *supra*, p. 442 n. 4.

(4) V. DEMIÉVILLE, *Authenticité*, p. 38-41, 47.

(5) V. *supra*, p. 427, 441.

Le *RGV* contient une allusion à la Gnose immaculée *(amalajñāna)* dans une stance traitant de l'absolu exempt de déchéance et conçu comme stable, tranquille, éternel, et immuable (2.25-26) :

nāśaś caturvidho jñeyo dhruvatvādiviparyayāt/
pūtir vikr̥tir ucchitir acintyanamanacyutiḥ//
tadabhāvād dhruvaṃ jñeyaṃ śivaṃ śāśvatam acyutam/
padaṃ tad amalajñānaṃ śukladharmāspadatvataḥ//

Pourtant rien n'indique qu'il soit question ici de l'*amalavijñāna* proprement dit de l'école de Paramārtha, et il s'agit sans doute plutôt de la Gnose pure du *buddhatva* à laquelle nos sources font souvent allusion.

Chapitre VI

LA LUMINOSITÉ DU *CITTA* SELON GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS

La luminosité naturelle du *citta* préfigure en quelque sorte, selon les commentateurs, la Vérité du Barrage *(nirodhasatya)*, la seule des quatre Vérités Saintes *(āryasatya)* qui corresponde à la Vérité de Sens absolu[1]. De plus, suivant des commentaires de l'*AA* (1.22-23), le *nirodhasatya* est la *tathatā*[2]. Or, du fait que leur *citta* est naturellement lumineux *(prakṛtiprabhāsvara)* et que cette luminosité est la *tathatā* il ne s'ensuit bien entendu pas que tous les êtres animés ont déjà réalisé le *nirodhasatya* et la *nirmalā tathatā.*

Dans plusieurs de ses traités Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs a consacré des notes intéressantes à la question de savoir ce que signifient ces corrélations, et il sera utile de les résumer ici. Ainsi qu'on l'a vu plus haut[3], dans un passage du *ŚMDSS* qui revêt une importance fondamentale pour les théories que nous étudions, le *(duḥkha-)nirodha* est identifié au *tathāgatadharmakāya* muni des *buddhadharma* inséparables dépassant en leur nombre les sables de la Gaṅgā : c'est l'incréé sans origine, non produit et non épuisé, permanent, stable, tranquille, indestructible, très pur par nature, et délivré des gaines des *kleśa;* en revanche, le *tathāgatadharmakāya* non délivré des gaines des *kleśa* est le *tathāgatagarbha.*

En se fondant sur ce passage scripturaire on a défini le *nirodhasatya* comme la nature du *citta* métamorphosée dans la pureté *(sems kyi raṅ bžin dri bral du gnas gyur pa)* — autrement dit, la *nirmalā tathatā* ou le Fruit *(phala);* et le *prabhāsvara-citta* du profane

(1) V. *supra*, p. 249, 267 avec p. 348. Voir aussi *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.2 ; Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *'Grel pa'i zin bris*, f. 41b-42a (*supra*, p. 400) ; *DzG*, f. 28b1, 31b5 et suiv., 34b7, 35a-b.

(2) Cf. E. Obermiller, *Analysis*, p. 36-37.

A ce sujet Tsoṅ kha pa cite l'*Abhidharmasamuccaya* (p. 36 et suiv., et p. 62) : [*prāpaṇaṃ tathatāyām ālambanād ūrdhvaṃ sāsravāṇāṃ nirodhaḥ tan nirodhasatyalakṣaṇam*] *rnam 'graṅs 'dis ni de bžin ñid la dmigs pa gaṅ du zag pa daṅ bcas pa'i dṅos po 'gags pa de 'gog pa'i mtshan ñid do* (*Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 118b6). Tsoṅ kha pa fait remarquer (f. 118b4) qu'il serait inexact de dire que, dans le sytème de l'*AS*, il y ait *vyāpti* ou *avyāpti* du *nirodhasatya* avec la *tathatā* (voir plus loin).

(3) V. p. 267 et 358 sur *ŚMDSS*, f. 444b, et *RGVV* 1.12.

(pṛthagjana) qui n'a pas encore été métamorphosé et est donc obscurci par les impuretés adventices correspond à la *samalā tathatā*[1]. Tsoṅ kha pa insiste sur le fait que la simple pureté naturelle n'est pas le *nirodhasatya*, et qu'elle ne le sera qu'après l'élimination de tout ce qui est à éliminer *(prahātvya)* par la force de la réalisation en méditation *(bhāvanā)* du Chemin ; encore que la diminution des germes *(bīja)* des *kleśa* par le Chemin mondain constitue, par anticipation, une sorte de Barrage nominal *(btags pa ba)*, ces germes ne sont vraiment éliminés que par la *bhāvanā* du Chemin supramondain *(lokottaramārga)*[2].

Étant donné cette distinction fondamentale entre un *nirodha* nominal et conventionnel *(brda'i 'gog pa)* et le véritable *nirodha* de Sens absolu *(don dam pa)*, c'est bien entendu le dernier qui a pour nature la Négation Absolue *(med dgag : prasajyapratiṣedha)* consistant en le *pratisaṃkhyānirodha*. En fait, de même que l'endroit sans cruche et le « supprimé » *(bkag cha)* consistant en la cruche absente constituent ensemble l'inexistence de la cruche *(ghaṭābhāva)*, ainsi la *tathatā* de la Série consciente du Saint (en tant que *dgag gži*) et le « supprimé » consistant en ce qui a dû être éliminé *(prahātvya)* par le Chemin *(lam gyis spaṅ bya bkag cha)* « constituent » ensemble le *nirodhasatya*[3], ce dernier consistant simplement en l'élimination de ce qui est à éliminer sur la base de la *citta-dharmatā* (= *tathatā*)[4]. En conséquence, la *bhāvanā* du Chemin ne saurait être réputée engendrer ou « composer » le *nirodhasatya*, qui est justement non composé *(asaṃskṛta)*;[5] et il n'est pas une entité établie en réalité puisqu'il est la *śūnyatā*, c'est-à-dire (selon la doctrine prāsaṅgika-mādhyamika des dGe lugs pa) la Négation Absolue *(med dgag)*.

Au sujet du Barrage Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs a aussi montré[6], à la suite de rGyal tshab rje, que la nature du summum bonum

(1) V. *Legs bšad sger phreṅ*, I, f. 118b-119a, et GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *bDen bži'i rnam bžag*, f. 10a1-2. Cf. *RGVV* 1.37-38, 2.1-8.

(2) Sur cette distinction voir *AS*, p. 63 *(saṃvṛtitaḥ katamat/ laukikamārgair bījanigraheṇa yo nirodho labhyate/ ato bhagavatā tad āṃśikanirvāṇam ity ucyate// paramārthataḥ katamat/ āryaprajñayā bījanirmūlanena yo nirodho labhyate//)*.

(3) V. *AS*, p. 62 (cité dans le *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 118b : *de bžin ñid daṅ lam daṅ ñon moṅs pa mi 'byuṅ ba ste gaṅ du 'gog pa daṅ gaṅ gis 'gog pa daṅ gaṅ 'gog pa žes de bžin ñid dgag gži spaṅ bya lam gyis bcom pa'i cha gaṅ 'gog pa'i raṅ bžin yin par bšad pa daṅ/...*).

(4) *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 118b-119b. Cf. *RGV Ṭīk blo*, f. 29b-30a ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan*, f. 26-27 (*infra*, p. 449 et suiv.).

Dans ce passage du *Legs bšad gser phreṅ* TSOṄ KHA PA expose la doctrine des Vijñānavādin traditionalistes *(luṅ gi rjes 'braṅ)* et des Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika comme ĀRYA-VIMUKTISENA et HARIBHADRA *('phags seṅ raṅ lugs)*.

Sur l'*anupalabdhi* ou *anupalambha (mi dmigs pa)* voir par exemple DHARMAKĪRTI, *Nyāyabindu* 2.12. Dans sa *Nyāyabinduṭīkā* DHARMOTTARA écrit (p. 102) : *ghaṭaviviktapradeśas tadālambanaṃ ca jñānaṃ dṛśyānupalambhaniścayahetutvād dṛśyānupalambha ucyate.* — Cf. Th. STCHERBATSKY, *Buddhist Logic* I, p. 363-366.

(5) *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 119a2 : *de ni 'das lam gyis spaṅ bya spaṅs pa'i 'dus ma byas yin pas so.* Cf. GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan*, f. 27a5.

Cf. *supra*, p. 348-349.

(6) *bDen bži'i rnam gžag*, f. 9b6-10b4, 16a6-b.

(niḥśreyasa), qui se « fonde sur » le *citta-saṃtāna* et est exempte des impuretés adventices, est le *nirodhasatya (sems rgyud kyi steṅ na yod pa'i ṅes legs kyi raṅ bžin glo bur dri bral de ñid 'gog bden du 'dod pa)*. En conséquence, alors que le *citta* figure effectivement ici comme le déterminé *(khyad gži = viśeṣya)* par rapport au déterminant qu'est cette exemption des impuretés adventices, cela ne veut point dire que le *citta* constitue l'objet caractéristique *(lakṣya)* du terme de *nirodhasatya;* en d'autres termes, bien que le *citta* soit qualifié d'exempt des *āgantukamala*, cette qualification ne représente pas la caractéristique *(lakṣaṇa)* ou la définition, du *citta*, lequel n'est donc pas lui-même le *nirodhasatya*.

La corrélation du *nirodhastya* avec le *tathāgatagarbha* — et, par voie de conséquence, avec la luminosité naturelle du *citta* — se fonde donc en partie sur le texte tiré du *ŚMDSS* et sur le passage de la *RGVV* (1.12) qui s'y rapporte[1].

Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs a étudié en outre les implications découlant de la corrélation entre le *nirodhasatya* au niveau du Fruit et la luminosité naturelle du *citta* au niveau causal[2]. Il fait remarquer en premier lieu qu'on ne saurait distinguer entre les Vijñānavādin et les Mādhyamika en faisant valoir que, pour les premiers, la « Peine » *(mya ṅan : śoka)* est le *saṃkleśa* alors que, selon la théorie mādhyamika de la *niḥsvabhāvatā*, elle est le negandum supposé établi en vérité *(dgag bya bden grub)*, car suivant les deux écoles elle est bien le *saṃkleśa*. Comme le dit Āryadeva dans son *Catuḥśataka* (12.23), le *nirvāṇa* est la *śūnyatā;* et dans son commentaire de ce passage rGyal tshab rje explique que, de même que le *dharma* procurant la félicité mondaine *(abhyudaya)* est somme toute la non-nuisance *(mi 'tshe ba = ahiṃsā)*, ainsi le *dharma* qui procure la délivrance est la *śūnyatā* des *dharma* [supposés] établis par nature *(chos rnams raṅ bžin gyis grub pa'i stoṅ pa ñid)*[3]. En conséquence, ce qui est nirvāṇé par nature *(prakṛtinirvṛta)* est l'équivalent de la *śūnyatā* (= *dharmatā*, *tathatā*)[4].

(1) V. Legs bšad gser phreṅ, I, f. 119a-b.

(2) *Legs bšad sñiṅ po'i mchan*, f. 25 et suiv.

(3) V. *Catuḥśataka* 12.23 (avec le commentaire de rGyal tshab rje cité par Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs) :

dharmaṃ samāsato 'hiṃsāṃ varṇayanti tathāgatāḥ/
śūnyatām eva nirvāṇaṃ kevalaṃ tad ihôbhayam//

Les Tathāgata disent en résumé que le *dharma* est la non-nuisance, et la Vacuité le *nirvāṇa;* ici [dans leur enseignement] il n'y a que ces deux [choses]. — D'après le commentaire de Candrakīrti, dans l'enseignement du Tathāgata on ne prend pour objet *(dmigs pa)* que ces deux *dharma* purs *(yoṅs su dag pa = pariśuddha)*, dont le premier conduit à la félicité temporelle *(mtho ris)* et le second à l'Éveil ou la délivrance. La *Prasannapadā* ad *MMK* 18.5 (voir ci-dessous) cite aussi cette stance d'Āryadeva.

(4) Cf. la *cittaprakṛtivimukti* dans *RGVV* 1.93 (*supra*, p. 355).

Sur le *nirvāṇa* de nature selon les autorités du Mādhyamika (qui emploient le plus souvent le terme de *prakṛtinirvṛta* au lieu de *prakṛtinirvāṇa*, attesté dans la *Bodhicaryāvatārapañjikā* 9.12), voir aussi le *Ratnameghasūtra* (cité dans la *Prasannapadā* ad *MMK* 11.8, p. 225) :

ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ/

Quant à la question de savoir comment on a pu dire que ce *nirvāṇa* — l'absence de « Peine » *(mya ṅan las 'das pa)* — est la *śūnyatā* si la « Peine » consiste en le *saṃkleśa*, Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs renvoie à ce que dit Nāgārjuna dans ses *Madhyamakakārikā* (18.5) :

... ... karmakleśā vikalpataḥ/
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatayā nirudhyate//

« *Karman* et *kleśa* proviennent de la conceptualisation différenciatrice, et cette dernière procède du développement discursif ; mais le développement discursif est aboli par la Vacuité ». Dans son commentaire Candrakīrti explique que de la cessation des actes et des Affects résulte la cessation de la naissance ; ainsi la *śūnyatā* se dit *nirvāṇa* puisqu'elle a pour caractéristique la cessation de tout développement discursif (*karmakleśanivṛttyā ca janmanivṛttiḥ, tasmāc chūnyataiva sarvaprapañcanivṛttilakṣaṇatvān nirvāṇam ity ucyate: Prasannapadā*, p. 351.10-11).

On fait état aussi de la démonstration suivante. Dans le cas où l'*ākāśa* serait [vraiment] obstrué par les Formels *(rūpin)* différents, il aurait leur nature *(de'i bdag ñid du soṅ na)*, et dans ce cas il serait consistant *(gdos bcas)* ; mais comme il n'a en fait pas leur nature, l'abolition de la consistance et du contact constitue l'*ākāśa* ou l'espace vide. Pareillement, encore que le *citta* lui-même *(sems kyi ṅo bo)* soit obscurci par l'impureté, celle-ci ne peut pénétrer dans sa nature *(raṅ bžin)* ; et comme sa nature est par conséquent exempte du *karmakleśaprapañca* l'aspect de pureté (originelle, *rnam par dag pa'i cha*) est le *nirvāṇa* de nature. Donc, par rapport au niveau sous instruction *(śaikṣa)* et à l'aspect du *citta* dans la nature duquel la « Peine » ne pénètre pas, on parle du *nirvāṇa* de nature *(raṅ bžin myaṅ 'das)* ; mais le niveau hors instruction *(aśaikṣa)*, où cette « Peine » ne peut plus obscurcir, même adventicement, l'être propre pur *(raṅ gi ṅo bo tsam,* du *citta)*, s'appelle au sens propre le *nirvāṇa*[1]. En conséquence, le *raṅ bžin gyi mya ṅan*, la « Peine de nature », et la simple peine *(mya ṅan)* ne sont pas des synonymes, et ce fait explique pourquoi on a ajouté le qualificatif « de nature » au mot « peine ». De cette discussion il ressort que le *nirvāṇa* de nature

dharmās te vivṛtā nātha dharmacakrapravartane//

(cf. le *pūrvapakṣa* mentionné par la *Prasannapadā* 15.3, p. 264-265) ; et le *Bodhicaryāvatāra* 9.104 :

yan na kāye na cânyatra na miśraṃ na pṛthak kvacit/
tan na kiṃcid ataḥ sattvāḥ prakṛtyā parinirvṛtāḥ//

Bodhicaryāvatārapañjikā 9.13 : *nirvṛtaḥ svabhāvaśūnyatvād utpādanirodharahitaḥ/ paramārthena paramārthasatyataḥ prakṛtinirvāṇatayā ādiśāntatvāt/* ; 9.150 : *sarvadharmā anutpannāniruddhasvabhāvatayā ādiśāntāḥ prakṛtiparinirvṛtāḥ.*

Pour la théorie du Vijñānavāda v. *MSA* 11.51 (cité *infra*, p. 453). Cf. aussi *Gauḍapādīyakārikā* 4.93.

(1) Comparer la pureté double — la *prakṛtiviśuddhi* et la *vaimalyaviśuddhi* (ou °*pariśuddhi*) — dans la *RGVV* (1. 37-38, 64 ; 2. 1-8).

(prakṛtinirvāṇa) et le *nirvāṇa* de Fruit (: *nirodhasatya*, etc.) ne sont pas identiques.

La théorie du *nirvāṇa* a aussi été exposée à l'aide d'une comparaison qui fait bien ressortir le sens du mot « nature ». On dit par exemple qu'une impureté (*btsa'*, « rouille ») ne pénètre pas dans la nature de l'or, et de la sorte on nie l'existence d'une impureté pouvant changer la nature de l'or sans vouloir pour autant nier en général l'existence des impuretés[1]. Cette comparaison éclaire la relation entre la théorie de la luminosité et de la pureté naturelles du *citta* et le *nirvāṇa* de nature.

Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs relève par ailleurs une différence importante entre la notion du *citta* immaculé et lumineux préconisée par les Vijñānavādin et la théorie des Mādhyamika[2]. Alors que les premiers enseignent la théorie d'une pure luminosité qui n'est pas essentiellement corrompue par l'impureté de nature *(raṅ bžin gyi dri mas ma bslad pa'i 'od gsal ba tsam)*, les Mādhyamika considèrent qu'une corruption de la nature *(raṅ bžin bslad pa)* ne saurait être autre chose que l'obscuration du *citta* lui-même par une impureté qui n'est pas purement imputée *(rtog btags tsam ma yin par dri ma kho raṅ gi ṅos nas sems kyi ṅo bo sgrib pa)*; l'obscuration serait précisément essentielle et on ne pourrait donc plus s'en délivrer. Mais selon les Vijñānavādin il s'agit là d'une simple obscuration du *citta* lui-même *(ṅo bo sgrib pa tsam)*; d'ailleurs ils font remarquer que, puisqu'on ne ferait qu'assumer *(rlom pa)* l'existence de l'obscuration, dans l'hypothèse contraire des Mādhyamika selon laquelle cette obscuration provient seulement de l'imagination *(rlom pa)* il n'y aurait pas d'obscuration réelle, et il s'ensuivrait que tous les *dharma* souillés *(saṃkliṣṭa)* seraient anéantis et que tous les êtres seraient des *buddha*[3]. En somme, selon les Vijñānavādin, une souillure réelle affecte réellement le *citta*, tandis que selon les Mādhyamika elle n'est qu'imputée. — Après avoir ensuite rappelé la différence fondamentale entre la théorie de la réalité des trois *yāna* soutenue par les Vijñānavādin et la doctrine de l'*ekayāna* des Mādhyamika, Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs conclut

(1) Voir les sources mentionnées dans le *Grub mtha' chen mo*, ca, f. 16a.

(2) *Legs bšad sñiṅ po'i mchan*, f. 26a3 et suiv.

(3) Cf. *MAV* 1. 21-22 avec Bhāṣya :

saṃkliṣṭā ced bhaven nâsau [śūnyatā] muktāḥ syuḥ sarvadehinaḥ|
viśuddhā ced bhaven nâsau vyāyāmo niṣphalo bhavet||

yadi dharmāṇāṃ śūnyatâgantukair upakleśair anutpanne 'pi pratipakṣe na saṃkliṣṭā bhavet saṃkleśābhāvād ayatnata eva muktāḥ sarvasattvā bhaveyuḥ| athotpanne 'pi pratipakṣe na viśuddhā bhaven mokṣārtham ārambho niṣphalo bhavet| evaṃ ca kṛtvā

na kliṣṭā nâpi vâkliṣṭā śuddhāśuddhā na caiva sā|

kathaṃ na kliṣṭā nâpi câśuddhā| prakṛtyaiva|

prabhāsvaratvāc cittasya

kathaṃ nâkliṣṭā na śuddhā

kleśasyâgantukatvataḥ||

Cf. *MAV* 5.21-22 et *supra*, p. 426-427, et Śīlabhadra, *Buddhabhūmivyākhyāna*, f. 302a-304a (éd. K. Nishio [Nagoya, 1940] p. 65-67).

en se demandant si les Vijñānavādin ont vraiment pu comprendre le sens véritable de l'expression « nature » *(prakṛti)* qu'ils ont employée[1].

Le *prakṛti-nirvāṇa* est défini comme la nature des *dharma* exempte de tout développement discursif *(chos rnams kyi raṅ bžin spros pa mtha' dag daṅ bral ba)*[2], et aussi comme la *śūnyatā* de l'établissement par nature des *dharma (chos rnams raṅ bžin gyis grub pa'i stoṅ pa ñid)*[3].

S'il apparaît ainsi que la luminosité naturelle du *citta* correspond au *prakṛtinirvṛta*, au *prakṛtiśānta*, au *niṣprapañca*, etc. — bref, à la *śūnyatā* — elle est assimilable en même temps au *tathāgatagarbha;* et la discussion précédente sert ainsi à fonder l'identification du *tathāgatagarbha* à la *śūnyatā* qu'on a aussi établie par d'autres critères.[4]

Or, si la nature du *citta* exempte par nature de la corruption représente le *nirvāṇa* et qu'elle soit la *śūnyatā*, cette théorie ne se confond-elle pas avec celle de l'école des Jo naṅ pa, Dol po pa ayant tenu la *śūnyatā* pour la *dharmatā* (: *pariniṣpanna*) Vide non seulement du *parikalpita* mais aussi du *paratantra?* — Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs estime[5] que ce point a besoin d'être éclairci parce que, si l'on soutenait que l'Absolu *(pariniṣpanna)* est Vide du Relatif *(paratantra)*, la théorie se ramenerait effectivement à la notion de la *śūnyatā* qui a été qualifiée d'infime *(jaghanyā)* par le *Laṅkāvatārasūtra*, et selon laquelle l'endroit vide de la cruche constitue néanmoins un endroit établi comme le support d'un supporté autre que la cruche

(1) rGyal tshab rje fait remarquer, au point de vue mādhyamika, qu'il n'est pas exact de dire que la *dharmatā* du *sattva* est affectée par les impuretés adventices *(āgantukamala)* alors que, dans l'essence même de cette *dharmatā*, il n'existe vraiment pas d'impureté *(RGV Dar ṭīk*, f. 20b : *sems can gyi chos ñid kyi ṅo bo la dri ma med kyaṅ glo bur gyi dri ma daṅ bcas pa'o/ žes smra ba yaṅ rigs pa mi šes pa'i rnam 'gyur du gsal te).* En effet, si l'on prend une essence *(svarūpa)*, etc. pour point de départ, la thèse sera fautive et comportera une conséquence absurde : l'essence du *citta* du *sattva* en tant que sujet de la proposition *(dharmin)* serait *(: prasaṅga)* le *samyaksambuddha*, car on a déjà admis que la nature naturellement très pure est exempte de toute impureté adventice *(chags sogs ñon moṅs daṅ bden 'dzin gyi rnam par rtogs pas ji ltar žen pa'i 'dzin staṅs daṅ mthun par sems kyi gnas lugs la ma žugs pa la byed na de ltar rigs mod kyi/ ṅo bo la dri ma med pa'i tha sñad skyon daṅ bcas pa ste/ sems can gyi sems kyi ṅo bo chos can/ yaṅ dag par rdzogs pa'i saṅs rgyas su thal/ raṅ bžin gyis rnam par dag pa'i sems kyi raṅ bžin gaṅ žig/ glo bur gyi dri ma mtha' dag daṅ bral ba'i phyir/ rtags phyi ma khas blaṅs/).* En revanche, on peut admettre que les *kleśa* de *rāga*, etc., ainsi que la conceptualisation différenciatrice comportant la « saisie réaliste », ne pénètrent pas la Nature existentielle du *citta* conformément au mode aperceptif sous lequel on les conçoit.

Cf. Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs. *Legs bšad sñiṅ po'i mchan*, f. 28a, qui cite l'explication du *Thar lam gsal byed* de rGyal tshab rje (f. 188b3-4).

(2) *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 35b4.

(3) Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan 'grel*, f. 25b3. Cf. L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 670 ; E. Obermiller, *IHQ* 9 (1933), p. 170 et suiv.

(4) Comparer le *Vimalakīrtinirdeśa*, où il est dit que la *bodhi* est déjà acquise par tous les êtres puisque toutes choses sont parinirvānées par nature et sont *ādiśānta* (p. 193 de la traduction de E. Lamotte ; comparer aussi l'Introduction de Lamotte à sa traduction du *Śūraṃgamasamādhisūtra* [Bruxelles, 1965], p. 51 et suiv.).

(5) *Legs bšad sñiṅ po'i mchan 'grel*, f. 26b1 et suiv. ; cf. son *Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rnam par bšad pa*, f. 22a-b.

(pha rol pos yoṅs grub gžan dbaṅ gis stoṅ par bšad pa ni/ laṅ gšegs las stoṅ tshul bdun gsuṅs pa'i tha ma sa phyogs bum pas stoṅ pa lta bu don gžan gyi rten brten pa'i tshul du grub pa'i stoṅ pa yin); c'est que suivant cette théorie la base Vide est fixée dans l'Absolu *(stoṅ gži yoṅs grub kyi steṅ gi yin no)*[1].

En premier lieu Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs rappelle que si l'impureté pénétrait vraiment dans la nature *(raṅ bžin)*, le *prapañca* consistant en l'impureté *(mala)* du *karman* et du *kleśa* avec leurs traces *(vāsanā)* ne saurait plus être coupé même dans la Gnose non conceptuelle qui voit la nature du *citta*. Mais d'autres que Dol po pa devront admettre que les *dharma* relatifs, s'ils sont les objets du savoir valide *(rigs šes*, qui comprend la *śūnyatā)*, sont à barrer en tant que les objets de ce savoir valide[2] *(sems kyi raṅ bžin mthoṅ ba'i ye šes rnam par mi rtog pa'i ṅo bor yaṅ dri ma las ñon bag chags daṅ bcas pa de dag gi spros pa khegs mi nus la/ rigs šes kyi ṅor kun rdzob kyi chos yod pa rigs ṅos dgag byar dol po pa min pa dag gis kyaṅ 'dod dgos so)*.

C'est donc le *citta* lui-même (qui correspond au *paratantra*, et non point au *parinispanna* Absolu) qui est la base Vide *(stoṅ gži)*. En fait, si quelque chose de réel s'obtenait après qu'on a cherché la substantialité des *dharma* sur la base du *citta*, ça serait nécessairement cette même substantialité des *dharma;* or il est parfaitement inutile d'obtenir ce qu'on ne cherche pas *(sems steṅ du chos bdag btsal mthar sgrub phyogs nas rñed rgyu žig byuṅ na sems stoṅ* [lire : *steṅ*] *gi chos bdag yin dgos kyi ma btsal ba žig rñed don med pa'i phyir)*[3].

Il ne convient cependant pas de conclure que la *dharmatā* (: *śūnyatā: parinispanna*, à la différence du *stoṅ gži: paratantra*) qu'on est en train de chercher ne sera alors pas « atteinte » non plus. Par exemple, quand un homme à qui on demande de l'argent répond qu'il n'en a pas, c'est la simple inexistence [de l'argent] qui est projetée *('phen pa)* dans la pensée ; mais il serait parfaitement inutile de projeter l'existence de cette inexistence en tant que l'objet de la pensée, et il n'y a pas lieu non plus de projeter dans la pensée l'existence d'autre chose[4]. Par ailleurs, ce n'est que simple imputation

(1) V. *supra*, p. 325-331, 343-344.

(2) Autrement dit, ces *dharma* apparaîtraient alors comme établis en vérité *(bden grub)*.

(3) En fait, il s'agirait ainsi du contraire du *prasajyapratiṣedha (med dgag)*, qui est, pour le Prāsaṅgika-Mādhyamika, le sens véritable de la *śūnyatā*.

(4) Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs explique ici la théorie de la *śūnyatā* en tant que Négation Absolue *(med dgag)* et non pas comme une négation relative *(ma yin dgag : paryudāsapratiṣedha)*.

Au sujet de la parabole de l'homme qui dit ne pas avoir de marchandises et à qui on ne doit pas alors demander leur absence, voir la *Prasannapadā* ad *MMK* 13.8 : *iha sarveṣāṃ dṛṣṭikṛtānāṃ sarvagrāhābhiniveśānāṃ yan niḥsaraṇam apravṛttiḥ sā śūnyatā/ na ca dṛṣṭikṛtānāṃ nivṛttimātraṃ bhāvo/ ye tu tasyām api śūnyatāyāṃ bhāvābhiniveśinas tān praty avācaka vayam iti kuto 'smadupadeśāt sakalakalpanāvyāvṛttyā mokṣo bhaviṣyati/ yo na kiṃcid api te paṇyaṃ dāsyāmītyuktaḥ saced bhos tad eva mahyaṃ na kiṃcin nāma paṇyam iti bruyāt sa kenopāyena śakyaḥ paṇyābhāvam grāhayitum/ evaṃ yeṣāṃ śūnyatāyām*

(btags tsam) quand on dit qu'on voit l'espace vide *(ākāśa)* là où on ne voit pas les Formels *(rūpin)* différents. Dans le *Saṃcaya* il est en fait dit (12.9ab) :

ākāśa dṛṣṭu iti sattva pravyāharanti
nabhadarśanaṃ kutu vimṛṣyatha etam arthaṃ/
(nam mkha' mthoṅ žes sems can tshig tu rab brjod pa//
nam mkha' ji ltar mthoṅ žes [variante : *yin*] *don 'di rtogs par gyis//)*

« Certains affirment avoir vu l'espace vide ; mais considérez si l'espace vide saurait être vu ! » Et dans ses Chants Philosophiques *(lTa mgur)* le lCaṅ skya rin po che (Rol pa'i rdo rje) dit :

pha rgan btsal ba'i ni ma rñed pa de//
ma rgan rñed pa kho yin par 'dug pas//

« Bien que le [bébé] cherche son Père il ne le retrouve pas, et c'est sa Mère qu'il retrouve »[1].

Dans l'hypothèse contraire le *nirodhasatya* consistant en l'épuisement (: *kṣaya*), par la force du Chemin, de l'impureté obscurcissant la Nature existentielle elle-même ne serait pas (: *prasaṅga*) la *śūnyatā* puisque, dans ce cas, l'épuisement originel de l'impureté obscurcissant

api bhāvābhiniveśaḥ kenedānīṃ sa teṣāṃ tasyāṃ bhāvābhiniveśo niṣidhyatām iti/ ato mahābhaiṣajye'pi doṣasaṃjñitvāt paramacikitsakaiḥ mahāvaidyais tathāgataiḥ pratyākhyātā eva te/ Ici l'Issue, le non-fonctionnement, de toutes les attaches conceptuelles relevant de la « saisie » et issues des théories spéculatives, c'est la Vacuité ; mais la simple absence des choses issues des théories spéculatives n'est pas une entité. Nous ne répondons rien aux personnes qui s'attachent à l'idée selon laquelle cette Vacuité serait une entité ; en conséquence, suivant notre enseignement, la délivrance résultera de ce que toute conceptualisation aura été écartée. [Prenons un exemple:] Après que quelqu'un lui a dit qu'il ne lui donnera rien un individu répond : Donne moi ce rien. Comment celui-ci pourrait-il arriver à prendre l'absence de chose ? De la même façon, comment doit-on empêcher l'attachement à l'idée d'une entité chez les personnes qui s'attachent à l'idée selon laquelle même la Vacuité est une entité ? En conséquence, ces personnes ont été refusées par les grands médecins et docteurs, les Tathāgata, vu que même le Grand Remède [qu'est l'enseignement portant sur l'Insubstantialité et la *śūnyatā*] est [dans ce cas] considéré comme une maladie [puisque les personnes en question tiennent la *śūnyatā* pour une entité]. CANDRAKĪRTI cite ensuite le *Kāśyapaparivarta* (§ 63-65). — Comparer les personnes dites *śūnyatāvikṣiptacitta*.

(1) Le « bébé » (qui en réalité n'a pas quitté les « bras » de sa « mère ») est le *citta* qui cherche la Vue (philosophique, *lta ba tshol mkhan gyi sems*) ; l'*a ma rgan mo* — la « mère » — est la Vacuité de nature *(raṅ bžin gyis stoṅ pa ñid = svabhāvaśūnyatā)*, la *dharmatā* du *citta (sems kyi chos ñid)* ; et le *pha rgan* — le « père » — est la Base vide *(stoṅ gži*, autrement dit le *dharmin* [*chos can*] qui apparaît comme le *rten 'brel = pratītyasamutpāda*). En d'autres termes, le fait que le *stoṅ gži* est barré n'implique pas que la *śūnyatā* ne puisse pas être réalisée ; et puisqu'il est question de la Négation Absolue *(med dgag : prasajyapratiṣedha)*, il n'y a pas de contrepartie réelle correspondant au *stoṅ gži* (: *citta*). Voir DKON MCHOG 'JIGS MED DBAṄ PO, *lTa ba'i gsuṅ mgur gyi 'grel pa tshig gi sgron me*, qui rappelle (f. 4a-10b) que dans les Prajñāpāramitā-Sūtra aussi la *śūnyatā* est représentée comme une mère *(yum = mātṛkā)*. Ce commentateur ajoute plus loin (f. 20a-b) que la « mère » (= *cittadharmatā*) est connue comme le *tathāgatagarbha ;* et le « bébé », qui n'a en réalité jamais quitté sa « mère », est la connaissance qui en fait l'objet de son acte cognitif. — Cf. *rNam bšad sñiṅ po'i rgyan*, f. 111a (*supra*, p. 170).

l'essence de cette Nature existentielle ne serait plus la *dharmatā* *(de lta ma yin na gnas lugs kyi ṅo bo sgrib pa'i dri ma lam gyi stobs kyis zad cha'i 'gog bden de stoṅ ñid ma yin par thal/ gnas lugs kho raṅ gi bdag ñid slad byed kyi dri ma gdod nas zad pa de chos ñid ma yin pa'i phyir).* Or l'identification de cet épuisement à la *dharmatā* ne fait guère de doute ; mais le *nirodhasatya* n'en provient pas moins de la force du Chemin *(lam gyi stobs).* C'est parce qu'ils considèrent que la *dharmatā* doit être non factice (*bcos ma ma yin pa : akṛtrima*, c'est-à-dire non produit par le Chemin) que les Svātantrika et d'autres autorités soutiennent que le *nirodhasatya* n'est pas la *dharmatā*. Mais selon le Vijñānavādin il n'y a pas de faute bien que l'épuisement de l'impureté résulte de la force du Chemin ; car le *dharmadhātu*, dans l'endroit de son épuisement, existe dès l'origine comme la nature de la Pensée puisqu'il est inaltérable *(dri ma zad pa lam gyi stobs kyis yin kyaṅ gaṅ gi ṅor zad pa'i chos dbyiṅs ni nam yaṅ 'gyur ldog med pas sems kyi raṅ bžin gdod nas gnas pa de yin pa'i skyon med par smra ste).* Aussi, comme selon cette théorie il n'y a jamais ni production ni barrage étant donné son existence permanente et éternelle *(rtag pa rtag pa'i dus daṅ ther zug gi dus su rnam par gnas pa'i rgyu mtshan gyis skye 'gag med ciṅ)*, on parle d'un *prakṛtinirvāṇa (raṅ bžin gyi myaṅ 'das)* exempt de tout *saṃkleśa*.

Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs renvoie alors au *RGV* 1.47 et suiv., qui traite de l'immutabilité du *dhātu* dans ses conditions *(avasthā)* différentes en le nommant l'Élément immaculé de la nature de la Pensée (*cittaprakṛtivaimalyadhātu = sems kyi raṅ bžin dri med dbyiṅs*, 1.49), et aussi au *MSA* 11.51 :

phyi ma phyi ma'i rten yin pas/ /ṅo bo ñid ni med pa yis//
skyed med 'gag med gzod nas ži/ /raṅ bžin mya ṅan 'das pa grub//

« C'est par l'Insubstantialité *(niḥsvabhāvatā)* que la non production, la non destruction, l'apaisement originel, et le *nirvāṇa* de nature sont établis, le terme précédent [dans cette énumération] étant la base du terme suivant »[1].

(1) *MSABh* 11.51: *yo hi niḥsvabhāvaḥ so 'nutpanno yo 'nutpannaḥ so 'niruddho yo 'niruddhaḥ sa ādiśānto ya ādiśānta sa prakṛtiparinirvṛta ity evam uttarottaraniśrayair ebhir niḥsvabhāvatādibhir niḥsvabhāvatayānutpādādayaḥ siddhā bhavanti/* La *niḥsvabhāvatā* du Vijñānavādin est entièrement différente de celle du Mādhyamika car, selon lui, la prédication relative à l'Insubstantialité se rapporte intentionnellement *(saṃdhāya)* aux trois *niḥsvabhāvatā* associées aux trois *lakṣaṇa;* v. par exemple *Triṃśikā* v. 23-25 :

trividhasya svabhāvasya trividhāṃ niḥsvabhāvatām/
saṃdhāya sarvadharmāṇāṃ deśitā niḥsvabhāvatā//
prathamo lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvo 'paraḥ punaḥ/
na svayambhāva etasyety aparā niḥsvabhāvatā//
dharmāṇāṃ paramārthaś ca sa yatas tathatâpi saḥ/

Voir aussi le *pūrvapakṣa* discuté et refuté par Candrakīrti dans sa *Prasannapadā* ad *MMK* 15.2 (p. 264-265).

Enfin, pour montrer que le *citta* dont la nature n'est pas corrompue par l'impureté est la *dharmatā*, Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs cite le *Pramāṇavārttika*, où Dharmakīrti écrit (2.209) :

prabhāsvaram idaṃ cittaṃ prakṛtyâgantavo malāḥ//

« Par nature ce *citta* est lumineux, et les impuretés sont adventices »[1]. C'est ainsi que la luminosité naturelle *(raṅ bžin 'od gsal ba)*, ou la *dharmatā*, est comparée au ciel lumineux et vide ; aux termes de cette image les impuretés sont comme des nuages qui disparaissent sans trace dans le ciel vide *(ākāśa)*.

(1) V. Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Legs bšad sñiṅ po'i mchan, 'grel* f. 27b3.

APPENDICES

I. Sur le *gotra* et des notions associées dans le Canon Pāli et dans l'Abhidharma

Dans quelques Sutta du canon pāli on rencontre le mot *gotra* dans le terme composé *gotrabhū* désignant la condition spirituelle où le disciple s'intègre à la classe des Saints *(ariya)* et est pour ainsi dire adopté dans leur famille. Le *gotrabhū*, qui est en train de devenir un Saint, s'oppose donc au profane *(puthujjana)*[1].

Dans un Sutta de l'Aṅguttaranikāya (IV, p. 373) où il figure à la

(1) L'alternance *gotra/gotta* (la forme avec assimilation du groupe consonantique étant normale en pāli ; cf. W. GEIGER, *Pāli*, § 53, 62) est curieuse et recouvre en partie une différenciation sémantique. Tandis que *gotta* est attesté comme un mot indépendant signifiant « lignée », etc., *gotra* ne semble être connu en pāli que comme le premier élément du composé *gotrabhū* qui est attesté dans des Sutta (sans doute relativement tardifs) du Majjhima- et de l'Aṅguttaranikāya. Cf. *Saddanīti* (éd. H. SMITH), p. 870 avec p. 622.

Les textes pālis expliquent le terme par la racine *gup-* « protéger » (comparer l'explication du même terme comme *go-+trā-* « protéger » dans les sources sanscrites, *supra*, p. 78, 132, 144, et dans la *Saddanīti*, p. 479-480 avec p. 359). A côté de son sens usuel, et probablement sous l'influence du mot *gotra*, le mot pāli *gotta* est pris dans le sens de lignée spirituelle dans le composé *ariyagotta*, qui s'oppose à *putthujjanagotta* et figure à côté des termes *ariyasaṅkhā* et *ariyabhūmi* (v. *Visuddhimagga* § 22.5, qui fait allusion aussi au *gotrabhū*) ; cf. aussi le terme *parittagotta*, qui s'oppose à *mahaggatagotta* (*Visuddhimagga* § 4.74).

Dans leur traduction de l'*Abhidhammatthasaṅgaha*, S. Z. AUNG et C.A.F. RHYS DAVIDS ont traduit *gotrabhū* par « adoption » et « evolving the lineage » (*Compendium of Philosophy*, p. 67, 129 n. 3) ; ÑĀNATILOKA a rendu le même terme par « geadelt, reif ; Reifemoment » (*Visuddhi-magga*, p. 163, 628, 841), et aussi par « Anwärter auf Heiligkeit » (*Puggala-paññatti*, p. 6).

La valeur exacte de l'élément °*bhū-* dans *gotrabhū* est difficile à déterminer. En pāli le mot *gotrabhū* est du masculin (cf. *Saddanīti*, p. 234 avec p. 646), mais il est du féminin en sanskrit bouddhique (cf. *LAS*, Sagāthaka v. 15 : *āśritā sarvabhūteṣu gotrabhūs tarkavarjitā/ nivartate kriyāmuktā jñānajñeyavivarjitā//*). — F. EDGERTON (*BHS Dictionary, s. u.*) explique : Apparently a fem. collective or abstract, *the 'communion of saints'*, corresponding to the Pali masc. which refers to an individual person. — Cependant on peut se demander s'il n'existe pas une connexion entre le terme *gotrabhū* et la *gotrabhūmi*, la traduction tibétaine du *LAS* portant *rigs kyi sa* pour *gotrabhū*. (En tout cas, dans la stance 6.11 de l'*Abhidharmakośa*, le mot *daśabhū* = *daśabhūmi*.) D'autre part, le *Visuddhimagga* (§ 22.5) rapproche l'*ariyagotta* et l'*ariyabhūmi*, ce qui suggère que *gotta/gotra* et *bhūmi* peuvent désigner des notions équivalentes ou étroitement associées.

Sur le *gotra* voir aussi LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 103, 721 ; E. OBERMILLER, Sublime Science, *AO* 9 (1931), p. 97 et suiv. ; E. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 289-291, 425-430.

fin d'une liste de neuf individus vénérables *(puggalā āhuneyyā)* qui sont des champs de mérite excellents *(anuttaraṃ puññakkhettaṃ)* et dont l'Arhat est le premier, le *gotrabhū* suit le *sotāpanna* et le candidat à la constatation directe du Fruit d'entrée dans le Courant de la vie religieuse *(sotāpattiphalasacchikiriyāya paṭipanno)*. Et dans une autre liste du même Nikāya (V, p. 23) le *gotrabhū* est le dernier de dix types de religieux dont le premier est le *tathāgato arahaṃ sammāsambuddho* lui-même et le neuvième est le *saddhānusārī*. Cependant, dans un Sutta du Majjhimanikāya (III, p. 256) il est dit qu'il y aura dans l'avenir des *gotrabhū* méchants portant la robe jaune *(gotrabhuno kāsāvakaṇṭhā dussīlā pāpadhammā)* et recevant des dons destinés à la communauté des moines véritables[1].

(1) Selon la *Puggalapaññatti* (1.10, p. 12-13), le *gotrabhū* est un individu chez qui l'*ariyadhamma* s'établit *(yesaṃ dhammānaṃ samanantarā ariyadhammassa avakkanti hoti tehi dhammehi samannāgato puggalo ayaṃ vuccati gotrabhū)*; cf. *Saddanīti*, p. 77-78.

Le *Paṭisambhidāmagga* (1.10, p. 66-68) et son commentaire (la *Saddhammapakāsinī*, I, p. 275-277) expliquent que la condition de *gotrabhū* procède de la maîtrise, de la victoire *(abhibhavana)*, sur le *puthujjanagotta*, etc., et de la réalisation *(bhāvana)* de l'*ariyagotta*. — De son côté le *gotrabhūñāṇa* précède immédiatement le savoir relatif au Chemin *(maggañāṇa)* (1.11). Les *gotrabhūdhamma* sont produits par la force de la tranquillité *(samatha)* et du discernement *(vipassanā)*; certains de ces *dhamma* sont *kusala* et d'autres sont « neutres » *(abyākata)*, mais il n'y en a pas qui soient *akusala*.

La *Saddhammapakāsinī* ajoute (I, p. 275-276) que *gotta* et *bīja* ont le même sens ; cette explication est importante pour la théorie du *gotra*, la même définition se retrouvant chez les Vijñānavādin et chez Yaśomitra (v. *infra*).

De son côté le Prakaraṇa que la *Saddhammapakāsinī* cite à ce propos va jusqu'à dire que le *nibbāna* est lui aussi un *gotta* puisqu'il est à l'abri *(guttatā: gup-)* des obstacles ; et il s'ensuit qu'on reçoit le nom de *gotrabhū* quand on le vise. Les huit Aplanissements (*samāpatti*: c'est-à-dire les quatre *jhāna* et les quatre *samāpatti* de *Paṭisambhidāmagga* 1.10, p. 67-68) sont également des *gotta* du fait d'être à l'abri des obstacles. En vertu du *samatha* on reçoit le nom de *gotrabhū* quand on entre dans le *gotta* que sont ces *samāpatti* (*katame aṭṭha gotrabhūdhammā samathavasena uppajjanti? pathamajjhānaṃ paṭilābhatthāya nīvaraṇe abhibhuyyatīti gotrabhū... ākāsānañcāyatanasamāpattiṃ paṭilābhatthāya rūpasaññaṃ paṭighasaññaṃ nānattasaññaṃ abhibhuyyatīti gotrabhū...*; *Paṭisambhidāmagga* 1.10). Ensuite, en vertu de la *vipassanā*, celui qui est *gotrabhū* a pour objet le *phala* des quatre Chemins *(sotāpatti°, sakadāgāmi°, anāgāmi°*, et *arahatta-magga; ibid.)*; et il a aussi pour objet les *saṅkhāra* des quatre *phalasamāpatti* des quatre classes précédentes puisqu'il se dirige vers la *phalasamāpatti* (cf. *Visuddhimagga* § 23.6). — D'autres déclarent (*Saddhammapakāsinī*, I, p. 26) : Le premier infléchissement *(ābhoga)* en vue du *nibbāna*, la première concentration *(samannāhāra)*, s'appelle « *gotrabhū* » (cf. *Visuddhimagga* § 22.5) ; cela n'est plus le cas quand on pense au fruit *(phalaṃ sandhāya)*.

Buddhaghosa consacre plusieurs sections de son *Visuddhimagga* au *gotrabhū*. Selon ce traité, le *gotrabhū* est la condition pour la production de la Pensée de détermination *(adhiṭṭhānacitta)* relevant du quatrième *jhāna* du monde de la Forme *(rūpāvacāra*, § 12.58); le point culminant *(sabbantima)* est nommé *gotrabhū* parce qu'il dépasse, ou triomphe sur, le domaine du sensible du *kāmāvacāra* et du *gotta* limité *(parittagotta)* et qu'il réalise le *gotta* très grand (*yañ c'ettha sabbantimaṃ taṃ parittagottābhibhavanato mahaggatagottabhāvanato ca gotrabhū ti pi vuccati*, § 4.74). L'entraînement préliminaire qui précède ce point *(pubbayoga)* consiste en la mise en œuvre de la *vipassanā* par la pénétration de l'enseignement des Buddha, jusqu'à ce qu'on s'approche de la Conformité *(anuloma)* ainsi que de la condition suivante du *gotrabhū* (§ 14,28). (Sur l'*anuloma* v. *Aṭṭhasālinī* § 3.507 et *Visuddhimagga* § 4.74, 21.134 ; S. Z. Aung traduit par « adaptation » dans *Compendium of Philosophy*, p. 66, 68.) — Le savoir du *gotrabhū* *(gotrabhūñāṇa)* a pour

Si le terme de *gotra/gotta* n'est connu en pāli que de quelques rares textes scripturaires dans le sens techniques de classe, ou de Lignée, spirituelle, le canon pāli connaît une notion parallèle, celle de la « souche » des Saints *(ariyavaṃsa:* AN II, p. 27, et DN III, p. 224-225 [*Saṅgītisuttanta*]*).* Il y est dit que le Bhikṣu qui se contente de n'importe quel vêtement *(cīvara)* ordinaire *(itarītara)*[1], de n'importe quelle aumône *(piṇḍapāta)*, et de n'importe quel siège *(senāsana)*, et qui se plaît en outre à l'Abandon *(pahāṇārāma)* et à la réalisation en méditation *(bhāvanārāma)* est établi *(ṭhita)* dans la « souche » ancienne *(porāṇa)* et primitive *(aggañña)* des Saints[2]. Et c'est parce que sa qualité de Saint provient de ces quatre *ariyavaṃsa* qu'on dit qu'il naît dans cette souche des Saints.

L'*Abhidharmakośa*, qui fournit une définition des quatre *āryavaṃśa* explique qu'ils sont non-convoitise *(alobha);* selon ce traité les trois premiers sont contentement *(tuṣṭi)* et se rapportent au comportement *(vṛtti = tshul)* tandis que le dernier *āryavaṃśa* concerne l'activité *(karman = las)* du Saint (*AK* 6.7-8).

Les quatre *āryavaṃśa* sont connus aussi des Sūtra mahāyānistes, et la *Rāṣṭrapālaparipṛcchā* par exemple dit que c'est à cause d'eux

objet *(ārammaṇa)* le *nibbāna*, qui est sans marque (*animitta*, § 21.126) ; il constitue le terme *(pariyosāna)* pour la *vipassanā* menant au *vuṭṭhāna* (§ 21.134 ; cf. § 14.28). En outre, le *gotrabhūñāṇa* consiste en l'attention dirigée sur le Chemin (§ 22.1), et c'est ainsi qu'on atteint l'*ariyagotta* (~ *ariyabhūmi*) qui se distingue du *puthujjanagotta* (~ *puthujjanabhūmi*, § 22.5). Puisqu'il a pour objet le *nibbāna*, le *gotrabhūñāṇa* dépasse la marque *(nimitta)* de l'existence (§ 22.44 ; cf. *Aṭṭhasālinī* § 3.507 et *Paṭisambhidāmagga* déjà cité ; sur l'*animitta* et les deux autres *vimokkhamukha* comme préparation du *gotrabhū*, v. S. Z. Aung, *Compendium of Philosophy*, p. 67, et *Aṭṭhasālinī* § 3.654). — De plus, le *gotrabhūñāṇa* déclenche pour ainsi dire le savoir relatif au Chemin *(maggañāṇa)* qui a pour objet *(ārammaṇa)* le *nibbāna;* et il fait qu'on accède à l'état de fils *(orasaputtabhāva)* du Sammāsambuddha et qu'on atteint les sept *ariyadhana* (§ 22. 12-14 ; cf. Aṅguttaranikāya IV, p. 4-6).

Cette association du *gotra* avec la notion de la condition d'un Fils du Buddha est très remarquable. Sur le *putto oraso* ainsi que le *dhammadāyāda*, etc., v. *infra*, p. 471 n. 4, p. 511 n. 4.

En somme, le mot pāli *gotrabhū* désigne l'individu *(puggala)* qui s'intégre dans la « lignée » spirituelle et qui est donc sur le point de devenir un Saint *(ariya)* en quittant la condition profane des individus ordinaires *(puthujjana)*. Par conséquent la traduction « member of the religious community » proposée par F. Edgerton *(BHS Dictionary, s. u.)* n'est pas entièrement adéquate (encore que, dans le passage cité plus haut du Majjhimanikāya [III, p. 256], *gotrabhū* désigne bien une certaine catégorie parmi les membres de la communauté). Que l'élément bhū dans *gotrabhū* (= *rigs kyi sa* dans le *LAS*, Sagāthaka v. 15) soit l'équivalent de *bhūmi* (comme dans la stance 6.11 de l'*Abhidharmakośa*) ou non (voir la note précédente), il semble bien que le terme signifie littéralement en pāli « (individu ayant) la condition de la Lignée spirituelle » et en sanskrit « condition de la Lignée spirituelle ».

(1) L'équivalent tibétain d'*itarītara* est *ṅan ṅon*. Cf. l'emploi du mot *lūha* = *ṅan pa* dans le *Kāśyapaparivarta* (§ 123).

(2) V. aussi Aṅguttaranikāya 4.28 (II, p. 27) : *aggaññā rattaññā vaṃsaññā...* ; cf. *Manorathapūraṇi* (III, p. 44) : *ariyā vuccanti buddhā ca paccekabuddhā ca tathāgatasāvakā ca, etesaṃ ariyānaṃ vaṃsā ti ariyavaṃsā.* — Les *ariyavaṃsa* ont peut-être été mentionnés dans l'édit d'Aśoka à Bhabra sous la forme *aliyavasāṇi* (?) ; cf. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, I, p. 256-257.

et aussi à cause de son adhésion fidèle aux observances *(śīlākhaṇḍa-natā)*, de sa résidence dans un hermitage, et de son érudition *(bāhuśrutyapratilābha)*, que le Bodhisattva n'éprouve pas de remords *(anutāpa)* (p. 13.17-18) ; en effet, ajoute le même texte, celui qui se plaît aux quatre *āryavaṃśa* est caractérisé par l'honnêteté *(akuha)* et la sincérité *(aśāṭhya)* (p. 14.7). Les quatre *āryavaṃśa* ont été mentionnés aussi dans le *Kāśyapaparivarta* (§ 6, 123 et 126) ; mais selon les deux derniers passages ils peuvent comporter un élément d'hypocrisie quand le *bhikṣu* en fait parade (cette idée étant peut-être à rapprocher du passage du Majjhimanikāya [4.12] sur les faux *bhikkhu* qui vient d'être cité). Dans ces conditions, le *Kāśyapaparivarta* a soin de distinguer ces *āryavaṃśa* de la véritable souche ou lignée du *buddha* (*buddhavaṃśa* = *saṅs rgyas kyi gduṅ*, § 83) et du *gotra*. — De ces passages il ressort que les *āryavaṃśa*, ou les quatre qualités nobles et saintes dont naissent les *ārya*, ne recouvrent pas nécessairement l'idée du *gotra* spirituel et la Lignée du *buddha* ou *tathāgata*[1].

Selon une doctrine mahāsāṃghika rapportée par Vasumitra, avant l'obtention du **gotrabhūmidharma* il y a recul *(parihāṇi)* pour tous[2]. Selon l'explication de K'ouei-ki résumée par M. A. Bareau, le *gotra-bhūmidharma* est constitué par les *laukikāgradharma*, c'est-à-dire par les quatre *nirvedhabhāgīya* qui permettent d'obtenir le premier Fruit *(phala)*; en fait, depuis la production du citta *(cittotpāda)* jusqu'aux *laukikāgradharma*, il y a partout recul ; et il y a recul aussi tant que l'on n'est pas encore parvenu à l'acquisition stable du Fruit initial, celui du Srotaāpanna[3].

Au chapitre VI de l'*Abhidharmakośa* Vasubandhu explique comment le Śrāvaka se distingue du Pratyekabuddha et du Bodhisattva en les termes suivants (6.24cd) :

śiṣyagotrād vivartya dve buddhaḥ syāt, trīṇy apītaraḥ//
(gñis slob rigs nas bzlog nas ni/ /saṅs rgyas su 'gyur, gžan gsum yaṅ//)

« En retirant les deux [premiers *nirvedhabhāgīya*, l'*uṣmagata* et le *mūrdhagata*] du *gotra* des Disciples on peut devenir *buddha;* mais [si les] trois [premiers *nirvedhabhāgīya*, à savoir les deux précédents

(1) Sur le contentement comme un obstacle sur la voie, cf. *MSA* 12.19. et 16.68.

(2) Vasumitra, *Samayabhedoparacanacakra*, thèse 33 des Mahāsāṃghika, etc. (apud A. Bareau, *JA*, 1954, p. 243).

(3) V. A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, p. 66.

Selon Vasumitra, cependant, les Mahāsāṃghika considéraient que le *srotaāpanna* lui-même est sujet au recul, alors que l'Arhat ne l'est pas (thèse 34) ; en cela ils étaient d'accord avec les Mahīśāsaka (thèse 15 ; apud A. Bareau, *JA* 1954, p. 261) et s'écartaient des Sarvāstivādin qui admettent le recul de l'Arhat mais pas celui du *srotaāpanna* qui a obtenu son Fruit (thèse 8 ; *ibid.*, p. 250). Au contraire, au dire de Vinītadeva, les Lokottaravādin soutenaient qu'il y a déchéance des *(laukika)agradharma*, mais non pas de l'état de *srotaāpanna* et de l'état d'Arhat (*Nikāyabhedopadarśanasaṃgraha*, thèses 19-20 des Lokottaravādin, apud A. Bareau, *JA* 1956, p. 194).

Sur la question de la déchéance en général v. les références dans A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, p. 271 ; cf. *infra*, p. 460 n. 2.

plus la *kṣānti*, ont été acquis par la voie du Śrāvaka, on deviendra] l'autre [c'est-à-dire un Pratyekabuddha]. » Ainsi, suivant la doctrine des Ābhidhārmika, l'individu de la lignée des Śrāvaka ne peut plus changer son *gotra* et devenir *buddha* une fois qu'il a acquis la Constance *(kṣānti)*, et à partir de ce moment il ne pourra donc plus aller dans les mauvaises destinées *(apāya, durgati)* afin de pouvoir faire le bien des êtres qui s'y trouvent, comme doit pouvoir le faire un Bodhisattva[1]. Pourtant, un Śrāvaka qui a acquis la *kṣānti* peut encore se séparer de son *gotra* pour devenir un Pratyekabuddha, car le Pratyekabuddha ne doit pas aller dans les *apāya* pour porter secours aux êtres tourmentés ; et il peut donc avoir pris la *kṣānti* caractéristique du Śrāvaka[2]. Mais dès qu'un Śrāvaka a atteint le dernier des quatre *nirvedhabhāgīya*, les *laukikāgradharma*, sur la voie propre à son *gotra*, il y est définitivement fixé et ne peut plus changer de *gotra* pour devenir un Pratyekabuddha ou un Buddha. En outre, selon l'opinion de Vasubandhu lui-même, le Śrāvaka ne peut plus changer son *gotra* après avoir acquis la *kṣānti* puisque celui qui a été confirmé dans la Constance devient irréversible *(kṣāntiparibhāvitatvenâvivartyatvād)*.[3]

(1) Cf. *supra*, p. 195 et suiv.

(2) YAŚOMITRA explique (*AKV*, p. 540.16) : *pratyekabuddhaḥ kṣāntim api śrāvakagotrād vivartya syāt| na hi te parārtham apāyān avagāhanta ity abhiprāyaḥ|*

(3) *AKV*, p. 540.13. — Sur la doctrine de la *Vibhāṣā* v. LIN Li-kouang, *L'aide-mémoire de la vraie Loi* (Paris, 1949), p. 293.

Les *laukikāgradharma* naissent immédiatement après la forme forte du troisième *nirvedhabhāgīya*, la *kṣānti* (*AK* 6.19ab) ; ayant pour objet le *duḥkha* du *kāmadhātu* (6.19c) ils font apparaître le *darśanamārga*. — Or les *laukikāgradharma* étant mondains et *sāsrava* alors que le *darśanamārga* est supramondain *(lokottara)* et pur, il s'ensuit qu'ils ne sauraient être le *sabhāgahetu* du dernier, qui n'a pas de cause semblable à lui-même puisqu'aucun *dharma* sans impureté *(anāsrava)* n'est apparu jusque-là dans la Série consciente. En conséquence, on dit que les *laukikāgradharma* « attirent » le *darśanamārga* par leur efficience (*tatpuruṣakāreṇa mārgākarṣaṇād iti, vinā sabhāgahetunā pūrvasyânāsravasyâbhāvāt| laukikāgradharmapuruṣakāreṇa mārgasatyasyâkarṣaṇāt|; AKV*, p. 535. 18-20). V. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa* 6, p. 167. (Selon la *Vibhāṣā*, les *laukikāgradharma* sont la condition en qualité d'antécédent immédiat [*samanantarapratyaya*] de l'abandon de la qualité de *pṛthagjana* et de l'acquisition de la qualité d'*ārya*, de l'abandon du *mithyātva* et de l'acquisition du *samyaktva*. V. *L'Abhidharmakośa* 6, p. 182, 175 n. 1 ; et les sources citées par P. JAINI, *Abhidharmadīpa*, p. 333-334 n.) Les quatre *nirvedhabhāgīya* ont d'ailleurs pour objet les *āryasatya;* et sur le plan du premier *(l'ūṣmagata)* tous les seize aspects *(ākāra)* des quatre *āryasatya* sont cultivés puisqu'on acquiert alors leurs *gotra* (*ākārāḥ sarve 'pi ṣoḍaśâpi bhāvyante| kiṃ kāraṇam| labdhatvād gotrāṇāṃ sambhavataś catuḥsatyālambanakāyasmṛtyupasthānādijātīnāṃ labdhatvād ity arthaḥ|, AKV*, p. 536. 13-14). (Cf. *Abhidharmadīpa*, v. 400 ; *L'Abhidharmakośa* 6, p. 168.) Et comme seuls les quatre aspects du *duḥkhasatya* (les aspects *anitya*, *duḥkha*, *śūnya*, et *anātmaka*) appartiennent aux *laukikāgradharma*, ceux-ci sont appelés « semblables » *(sadṛśa)* au *darśanamārga* (*duḥkhākārā eva catvāro bhāvyante| kasmāt| darśanamārgasādṛśyāt| darśanamārge hi yasya satyasya darśanaṃ bhavati tadākārā eva bhāvyante| darśanamārgasadṛśyā hy agradharmāḥ| kiṃ punar eṣāṃ darśanamārgeṇa sādṛśyam, anuśleṣāt| tathaiva prathamataḥ kāmāvacaraduḥkhālambanatvaṃ tulyabhūmikatvaṃ vā| tathā hi darśanamārgam adhikṛtya vakṣyati « so 'gradharmaikabhūmika » iti| yad vā pṛthagjanatvaghātāya duḥkhadharmajñānakṣānter ānantaryamārgabhūtā agradharmā bhavanti| tad eṣāṃ darśanamārgeṇa sādṛśyam| sadṛśā hy ānantaryamārgā vimuktimārgair iti|, AKV*, p. 536-537). Ainsi, pour

La doctrine de ce passage de l'*Abhidharmakośa* est donc proche de l'enseignement classique du Vijñānavāda selon lequel cartains Śrāvaka n'ont pour but que la seule tranquillité *(śamaikāyana)*; et, comme le Vijñānavāda, elle admet l'existence de trois *gotra* et de trois *yāna* absolument différents[1].

Un peu plus loin l'*Abhidharmakośa* revient sur la question du *gotra* lorsqu'il explique sa composition et fait allusion au problème épineux de la déchéance de l'Arhat de son état (6.58cd-59c) :

tadgotrā āditaḥ ke cit, ke cid uttāpanāgatāḥ//
gotrāc caturṇāṃ pañcānāṃ phalād dhānir, na pūrvakāt/
śaikṣānāryāś ca ṣaḍgotrāḥ...

« Quelques [Arhat : 6.56a] sont de leur *gotra* dès le début, et d'autres le deviennent par le perfectionnement. Quatre [Arhat, à savoir les classes 2 à 5, qui sont, dans l'ordre ascendant d'excellence, le *cetanādharman*, *l'anurakṣaṇādharman* le *sthitākampya*, et le *prativedhanādharman*] tombent du *gotra*, et cinq [à savoir, les classes 1 à 5 qui sont les quatre précédentes plus le *parihāṇadharman*] tombent du fruit ; mais on ne tombe pas du premier [*gotra*, qui est l'originel, ni du premier Fruit, qui est celui du *srotaāpanna*]. Les Śaikṣa et les non-Ārya sont [eux aussi] des six *gotra*. »[2] — En d'autres termes, les *gotra* ne se composent pas unique-

la fin de l'état de *pṛthagjana*, les *agradharma* sont comme l'*ānantaryamārga* du premier moment de l'*āryamārga* (ou *darśanamārga*), c'est-à-dire de la *duḥkhadharmajñānakṣānti* (*AK* 6.25 ; cf. *infra*, p. 464 n. 2) qui est alors comme le *vimuktimārga*, l'*ānantaryamārga* étant donc « semblable » au *vimuktimārga*. — Sur le problème voir aussi ci-dessous, p. 467, 487, 490-492.

Sur les trois espèces de *nirvedhabhāgīya* en relation avec les trois *gotra*, v. *L'Abhidharmakośa* 6, p. 175. Et sur la question de la perte *(tyāga = asamanvaya = vihāni* ou *parihāṇi)* v. *AK* 6.22 (p. 171 et suiv., et *infra*, n. 2).

(1) Cependant, à la différence de l'enseignement typique du Vijñānavāda, VASUBANDHU le Kośakāra n'admet pas que les *kuśalamūla* puissent être coupés à tout jamais et qu'il puisse exister des individus absolument incapables d'obtenir la délivrance (v. *infra*, p. 462-463, 475, 477).

(2) Les six variétés du *gotra* des Arhat sont les suivantes selon l'*AK* 6.56 et les commentaires :

1° le *parihāṇadharman (yoṅs su ñams pa'i chos can)*, qui peut tomber du Fruit de sa pratique religieuse mais ne peut pas tomber de sa Famille parce qu'elle est *akṛtrima* (voir ci-dessous, p. 462) ;

2° le *cetanādharman ('chi bar sems pa'i chos can;* cf. *AKV*, p. 582 : *cetanādharmā ātmamāraṇadharmā) ;*

3° l'*anurakṣaṇādharman (rjes su sruṅ ba'i chos can) ;*

4° le *sthitākampya (gnas pa nas mi bskyod pa'i chos can) ;*

5° le *prativedhanābhavya (rtogs pa'i skal pa can) ;*

6° l'*akopyadharman (vikopyadharman; mi g-yo ba'i chos can).*

A la différence des variétés 1 à 5 qui peuvent tomber *(pari-hā-)* du Fruit — la délivrance — et des variétés 2 à 5 qui peuvent tomber aussi de leurs *gotra*, la dernière variété d'Arhat ne tombe ni de son Fruit ni de son *gotra*, car ils sont inébranlables ; alors que les cinq premières variétés sont *śraddhādhimukta* la sixième est *dṛṣṭiprāpta*. Ces six *gotra* existent également avant l'obtention de l'état d'Arhat, au niveau des Śaikṣa et des non-Ārya. Et l'Arhat ne tombe pas du *gotra* qu'il a obtenu avant d'être Arhat, car ce *gotra* a été rendu

ment des Saints mais aussi des profanes et des Śaikṣa ; et même si un Arhat l'a déjà obtenu il peut tomber d'un des cinq *gotra* supérieurs, mais non pas du *gotra* inférieur parce qu'au-dessous de celui-ci il n'y a pas d'autre *gotra*. De plus, on peut tomber d'un *gotra* qui a été acquis par perfectionnement *(uttāpanā = sbyaṅs pa)*, mais non point du *gotra* originel[1]. Ce passage atteste ainsi l'existence de cinq classes spirituelles issues du perfectionnement qui sont aliénables et qui se distinguent donc du *gotra* originel inaliénable. Ainsi cette doctrine diffère légèrement des autres théories du *gotra* étudiées plus haut.

Yaśomitra donne l'explication suivante (*Vyākhyā*, p. 583-584) : « Certains soutiennent que les Racines de bien *(kuśalamūla)* sont le *gotra*, l'individu des six classes à partir du *parihāṇadharman* jusqu'à l'*akopyadharman* possédant de telles Racines de bien. D'autres soutiennent en revanche que le *gotra* consiste en la différence des facultés dans la condition du profane *(pṛthagjanāvasthām ārabhyendriyabhedaḥ)*. Mais de leur côté les Sautrāntika expliquent que le Germe, ou la capacité de l'esprit, est le *gotra (bījaṃ sāmarthyaṃ cetaso gotram iti)*[2]. Quand le Germe du *parihāṇadharman* existe dans la

ferme par les Chemins du Śaikṣa et de l'Aśaikṣa ; pour sa part le Śaikṣa ne tombe pas de son premier *gotra*, car celui-ci a été rendu ferme par les Chemins mondains et du disciple. Mais on tombe du *gotra* qu'on a acquis par le perfectionnement *(uttāpanāgata)*. V. *AKV*, p. 585-586 (*...yac chaikṣāvasthāyāṃ gotram asti tac chaikṣeṇa mārgeṇa bhāvitam, aśaikṣāvasthāyāṃ ca punar bhāvitam iti/ tābhyāṃ dṛḍhīkṛtatvān na tasmāt so 'rhan parihīyate/ śaikṣas tu katham ity āha/ « śaikṣas tu laukikalokottarābhyāṃ dṛḍhīkṛtatvāt » prathamād gotrān na parihīyate/ yat tad ātmīyaṃ prathamaṃ gotraṃ tat laukikena mārgeṇa pūrvaṃ bhāvitam, śaikṣena ca mārgeṇa punar bhāvitam iti/ tato na parihīyate// ...yasmād yo 'pi cetanādharmā uttāpanāgatas tasmāt gotrāt parihīyate/ tad gotraṃ śaikṣāśaikṣābhyāṃ mārgābhyāṃ dṛḍhīkṛtam iti/ parihāṇir na prāpnoti/ tasmāt gotram eva tat tādṛśaṃ yasmād ādyān na parihīyate/ uttāpanāgatāt tu parihīyata iti//...*)

Selon les Sarvāstivādin, l'Arhat peut reculer, mais on ne recule pas du Fruit du *srotaāpanna* comme nous l'avons déjà vu (*supra*, p. 458 n. 3). Sur la nature incomposée *(asaṃskṛta)* du *srotaāpattiphala* et des autres Fruits de la vie spirituelle voir aussi plus haut, p. 350.

Sur la question de la déchéance *(parihāṇi)* des *nirvedhabhāgīya* voir aussi *AK* 6.22 et suiv. — On considère que le *pṛthagjana* peut perdre les deux premiers *nirvedhabhāgīya* par mort et par *parihāṇi*, mais il ne déchoit pas des deux derniers une fois qu'ils les a obtenus (l'*ārya*, lui, ne déchoit même pas des deux premiers). Par ailleurs, quiconque obtient l'*uṣman*, même s'il en déchoit, est destiné à atteindre le *nirvāṇa;* et celui qui a obtenu les *mūrdhan*, même s'il les perd par *parihāṇi*, ne coupe pas ses *kuśalamūla*, mais il peut encore aller dans les mauvaises destinées et commettre des *ānantarya*. Au contraire, celui qui a obtenu la *kṣānti* ne va plus dans les mauvaises destinées. V. *L'Abhidharmakośa* 6, p. 171-174. — LA VALLÉE POUSSIN a fait remarquer que le possesseur des *laukikāgradharma* correspond au *gotrabhū* des textes pālis (*op. cit.*, p. 169 n. 2). Cf. BAREAU. *Les sectes bouddhiques*, p. 66.

Sur le *niyama*, etc., voir *supra*, p. 196-198, et *infra*, p. 462-463.

(1) Voir le Bhāṣya de VASUBANDHU (P, ṅu, f. 37a5-6) : *gaṅ gi rigs daṅ po gaṅ yin pa de las ni de yoṅs su ñams par mi 'gyur te/ slob pa daṅ mi slob pa'i lam dag gis brtan por byas pa'i phyir ro// slob pa ni 'jig rten pa daṅ 'jig rten las 'das pa'i lam dag gis brtan por byas pa'i phyir ro/ /phyis sbyaṅs pas thob pa gaṅ yin pa de las yoṅs su ñams par 'gyur ro//*

(2) Ces trois explications du mot *gotra* se retrouvent dans la *MAVṬ* de STHIRAMATI, 4.13 (*supra*, p. 99). — Dans ce passage YAŚOMITRA ne fait pas allusion à la définition, admise dans l'*AAĀ*, etc., qui identifie le *gotra* au *dharmadhātu* et à la *dharmatā*.

condition du profane et dans celle du *śaikṣa* comme une cause *(hetu)*, on parle d'un *parihāṇadharmagotraka;* et pareillement, dans la condition de l'*aśaikṣa* [c'est-à-dire sur le plan du Fruit *(phala)* ou résultat] on parle du *parihāṇadharman*, parce qu'alors on aura déjà obtenu le fonctionnement de son Germe *(tadbījavṛttilābhāt)*[1]. Il en va de même dans les autres cas, jusqu'à l'*akopyadharman.* »

Ensuite, quand il explique pourquoi le *parihāṇadharman* ne déchoit pas de son *gotra*, Yaśomitra fournit une précision qui revêt une grande importance pour la théorie du *gotra*, car il dit que ce *gotra* est non-factice (*na hi parihāṇadharmā punaḥ svagotrāt parihīyate iti tasya gotrasyâkṛtrimatvāt; AKV*, p. 585.15). D'autre part, Yaśomitra dit que les Fruits *(phala)* des cinq premières classes sont adventices (*āgantuka*, p. 585.16) ; en conséquence, selon cette théorie il n'y a que le seul Inébranlable *(akopyadharman)* qui ne déchoie pas de son *gotra* et de son Fruit.

Des trois explications du terme de *gotra* relevées par Yaśomitra, la définition attribuée aux Sautrāntika nous occupera dans la section suivante ; remarquons seulement ici que Yaśomitra assimile le *gotra*, le Germe *(bīja)* et la cause *(hetu)* (p. 584.3). Quant à la deuxième définition selon laquelle le *gotra* est l'*indriyabheda*, elle semble correspondre plus ou moins à la notion du *ṣaḍāyatanaviśeṣa* étudiée plus haut d'après la *Śrāvakabhūmi* et la *Bodhisattvabhūmi*[2].

En ce qui concerne la première définition selon laquelle le *gotra* consiste en les Racines de bien, le *Kośa* (4.79a) dit que la rupture des *kuśalamūla* résulte de la théorie nihiliste, c'est-à-dire de la *mithyādṛṣṭi* qui nie la cause et son fruit (4.79c) et est amenée *(adhyāhṛta)* par les *akuśalamūla*, telle la convoitise *(lobha);* cette rupture est définie comme la non-possession (*asamanvaya*, 4.80b). Cependant, cette rupture ne saurait être absolue et définitive, et le *Kośa* admet en même temps qu'il peut y avoir reprise ([*prati*]*saṃdhi*, 4.80c) des *kuśalamūla* qui ont été coupés. En effet, les individus ayant détruit leurs *kuśalamūla* par la vue erronée *(mithyādṛṣṭi)* peuvent les reprendre dès cette vie ; et même une personne coupable d'un péché *ānantarya* peut les reprendre soit dans l'existence intermédiaire *(antarābhava)* soit après sa mort survenue en enfer *(cyutyabhimukha)*[3].

En tenant compte de la fixation *(niyāma)* et de la rupture des *kuśalamūla* on énumère quatre types de *sattva*[4]. Il y a d'abord des

(1) V. *L'Abhidharmakośa* 6, p. 252 n. 4.

(2) Il s'agit en fait du *ṣaḍāyatana*, autrement dit du *cakṣurāyatana*, etc., qui correspondent aux *indriya*. Cette définition recouvre ainsi en gros celle du *MSABh* (3. 3, 9, 11).

(3) *AKV* 4, p. 86. Cf. *infra*, p. 475, 477.

(4) L'état de « fixation » ou de détermination s'appelle *niyama (mi 'gyur ba)*, *niyāma (ṅes par 'gyur ba)* ou *nyāma (skyon med pa)*. Yaśomitra fait remarquer que la racine *yam-* avec le préverbe *ni* donne non seulement *niyāma* (suffixe *kṛt* « ghañ » selon Pāṇini 3.3.18) mais aussi, facultativement, *niyama* (suffixe *kṛt* « ap » selon Pāṇini 3.3.63) ; v. *AKV* 6.26 (p. 541). Yaśomitra glose *niyama* par *ekāntībhāva* (p. 541.22).

Sur le *niyama*, le *samyaktva* et le *mithyātva* selon les écoles śrāvakayānistes, voir les sources citées *supra*, p. 196-198, et p. 458 ; Vasumitra, *Samayabhedopara-*

gens comme Pūraṇa Kāśyapa et le Nirgrantha Jñātiputra qui ont coupé leurs *kuśalamūla* par leurs théories nihilistes, mais qui ne sont pourtant pas fixés dans l'incorrection *(mithyātvaniyata)* puisqu'ils n'ont commis auncun *ānantarya*. Les membres de la deuxième classe, où figure le roi parricide Ajātaśatru, sont *mithyātvaniyata* à cause du péché *ānantarya* qu'ils ont commis ; mais cette classe n'a pas pour autant détruit à tout jamais les *kuśalamūla*. Une troisième classe, où figure Devadatta, est à la fois *samucchinnakuśalamūla* et *mithyātvaniyata*. Enfin, il existe des êtres qui n'ont pas coupé leurs *kuśalamūla* et ne sont pas fixés dans l'incorrection[1]. De cette classification il semble ressortir qu'il n'existe aucun lien constant et nécessaire de cause à effet entre la fixation dans l'erreur et la rupture des *kuśalamūla* qui, aux termes de la première définition du *gotra* relevée par Yaśomitra, pourrait être censée avoir pour résultat la destruction du *gotra*. D'ailleurs, le Kośakāra distingue entre les *kuśalamūla* innés, qui sont acquis par nature et sans effort *(ayatnabhāvin)*, et ceux qui sont acquis par la pratique et l'effort et sont donc perdables[2].

Ainsi, dans l'*Abhidharmakośa*, la théorie du *gotra* s'avère étroitement liée à celle des trois catégories *(rāśi)* dans lesquelles les êtres sont répartis selon qu'ils sont fixés dans la correction *(samyaktvaniyata)*, fixés dans l'erreur *(mithyātvaniyata)* ou non fixés *(aniyata)*[3]. A propos du passage de l'*Abhidharmakośa* (3.44) disant que l'individu qui a commis un *ānantarya* est *mithyātvaniyata*, les commentateurs

canacakra, thèses 6 et suiv. des Sarvāstivādin (apud A. Bareau, *JA* 1954, p. 249-251) ; thèse 37 des Mahāsāṃghika, etc. (*ibid.*, p. 244) ; thèse 7 des Vātsīputrīya (*ibid.*, p. 258). Cf. A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, p. 263, 270-271. — Selon les Andhaka et les Pubbaseliya, le *niyāma* est un *asaṃskṛta* (*Kathāvatthu* 6.1 ; cf. A. Bareau, *L'absolu en philosophie bouddhique* [Paris, 1951], p. 260, 271). — Voir aussi la bibliographie réunie par L. de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 6, p. 180-183 n. p. 255 n. 4 ; 2, p. 201,, n. 1 ; 3, p. 137-138 ; 4, p. 177 n. 2 ; p. 201 n. 3 ; p. 220 n. 2 ; *Siddhi*, p. 107, 115, 174, 721 et suiv., 734 ; Bull. classe des lettres (ARB), 1929, p. 327, 336, 340 et suiv. E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, p. 115-116, 192, 236, 289-290, 338, 350, 426 ; *Śūraṃgamasamādhisūtra*, p. 246 n. 299 avec p. 122.

La *Dhammasaṅgaṇi* dit que les *dhamma* voués à l'erreur sont les cinq péchés à rétribution immédiate *(ānantaraka)* ainsi que la vue erronée *(micchādiṭṭhi)* (§ 1028), et que les *dhamma* voués à la correction sont les quatre voies *(maggā apariyāpannā)* (§ 1029) ; cf. *Aṭṭhasālinī* § 2.31 ; *Kathāvatthu*, 4.8, 5.4, 6.1, 13.4. Selon le *Visuddhimagga*, le *niyāma* dans les *kusaladhamma* est caractéristique de l'*ariyamagga* (§ 5.41).

(1) *AKV* 4.80.

(2) V. *AK* 2.36, 71 ; 4.79 avec le *Bhāṣya* de Vasubandhu ; P. Jaini, *BSOAS* 22 (1959), p. 246-247 ; *infra*, p. 475.

(3) Le *Saṃgītisuttanta* du Dīghanikāya (III, p. 217) mentionne trois « tas » *(rāsi)* ou catégories d'individus dont la première est vouée à l'erreur *(micchattaniyata)*, la deuxième est vouée à la correction *(sammattaniyata)* et la troisième est indéterminée *(aniyata)*. V. aussi Majjhimanikāya, I, p. 167 ; Aṅguttaranikāya, I, p. 8 *(sammā paṇihitacitta* opposé à *micchā paṇihitacitta)* ; *Kathāvatthu* 5.4 ; *Puggalapaññatti*, p. 13 ; *Dhammasaṅgaṇi* § 1028 ; *Nettipakaraṇa* 96, 99 ; *Mahāvastu*, I, p. 175 ; III, p. 316, 318, 347 ; *Lalitavistara* 25, p. 400.2, et 22, p. 351 ; *L'Abhidharmakośa* 3, p. 137-138 (avec Introduction, p. LIII), 4, p. 80. Sur les trois *rāśi* selon les Sarvāstivādin et les Dārṣṭāntika, v. A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, p. 152, 164. Et sur les *trairāśika* v. A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas* (Londres, 1951), Index, s. u. ; K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (Londres, 1963), p. 153, 157.

précisent qu'alors que tout individu fixé dans l'erreur ira dans une des trois destinées inférieures *(naraka, tiryañc* et *preta)*, celui qui a commis un *ānantarya* ira en enfer[1].

Selon le même passage le Saint *(ārya)* est au contraire *samyaktvaniyata;* en lui naît le Chemin exempt des impuretés *(anāsravamārga)* puisqu'il possède la disconnexion *(visamyogaprāptilābha)* d'avec les *kleśa*, et il est fixé puisqu'il obtiendra sûrement le *nirvāṇa*. Les commentaires de ce passage parlent en outre de la catégorie des *aniyata*, dont les membres ne sont fixés ni dans la correction ni dans l'erreur. Ailleurs il est dit que l'entrée dans le *niyāma* résulte de l'élimination de l'erreur (*viparyāsāpakramān niyāmāvakrāntiḥ*, *AKV* 6.26, p. 541.23) et que le *samyaktva* est le *nirvāṇa* (p. 541.18). Enfin, à propos des vers 6.25-26 disant que la Constance ayant pour but le savoir relatif au *dharma (dharmajñānakṣānti)* procède des *laukikāgradharma*, le *Bhāṣya* et la *Vyākhyā* expliquent que cette *kṣānti* relative au *dharma* est le *niyāma*, en d'autres termes qu'elle est l'entrée dans la certitude de la correction *(samyaktvaniyama)*, qui est le *nirvāṇa;* aussitôt que l'ascète possède ce *niyāma* dans la correction il est connu comme un *āryapudgala*[2].

Le *samyaktvaniyata* correspond ainsi en gros aux trois premiers *gotra* du *Laṅkāvatārasūtra* (2, p. 63-67), et l'*aniyata* a sa contrepartie dans l'*aniyatagotra* du même Sūtra. Le *mithyātvaniyata* correspond donc probablement à l'*agotra* du *Laṅkāvatāra*[3].

Dans son grand commentaire de la Prajñāpāramitā, le *Legs bšad gser phreṅ*, Tsoṅ kha pa donne une brève esquisse de la théorie du *gotra* selon le Śrāvakayāna dont voici un résumé[4]. Selon le Vinaya[5], dit-il, les quatre *āryavaṃśa* sont le contentement avec un vêtement quelconque *(ṅan ṅon: itaritara)*, une nourriture quelconque et un siège quelconque ainsi que, comme quatrième et dernier facteur, le plaisir qu'on prend à l'Abandon et à la réalisation en méditation *(spoṅ ba daṅ sgom pa la dga' ba);* il est essentiellement un *caitta* exempt de concupiscence *(ṅo bo ni sems byuṅ 'dod chags med pa'o)*. Les trois premiers *āryavaṃśa* se rapportent à la *vṛtti* qui réalise le Chemin *(lam sgrub tshul)*, alors que le dernier est associé à l'activité elle-même *(las dṅos bcas);* et le Maître a déclaré à ses disciples que

(1) Cf. *AK* 4.96.

(2) Cf. La Vallee Poussin, *L'Abhidharmakośa* 6, p. 182.

Sur le terme *dharmajñānakṣānti* v. *AKV* 6.26 (p. 541.15) : *yasyā dharmajñānaṃ niṣyandaḥ sā dharmajñānakṣāntiḥ| dharmajñānārthaṃ kṣāntir dharmajñānakṣāntiḥ|*; voir aussi les textes cités par P. Jaini, *Abhidharmadīpa*, p. 332 n. 1, et E. Obermiller, Doctrine of Prajñāpāramitā, p. 23, 39-40 ; *Analysis*, p. 223 et suiv. Cf. *supra*, p. 196-197.

(3) V. *supra*, p. 74 et suiv.

(4) V. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 204-205a.

(5) C'est-à-dire les Sūtra du premier Cycle de la prédication inclus dans la section du 'Dul ba (Vinaya) dans le bKa' 'gyur. Cf. Dīghanikāya, *Saṃgītisuttanta* 1.11 (III, p. 224-225) ; Aṅguttaranikāya, II, p. 27-29.

s'ils accomplissent cette activité au moyen d'une telle *vṛtti* ils obtiendront bientôt la délivrance. Quant à la motivation *(dgos pa, prayojana)* pour la prédication des quatre *āryavaṃśa*, les trois premiers apaisent temporairement la soif *(tṛṣṇā)* relative aux choses qui appartiennent au moi *(bdag gi ba'i dṅos po la sred pa: ātmīya)* et le dernier apaise définitivement la soif relative au moi *(ātman)* et au mien *(ātmīya)*. D'ailleurs, l'*Abhidharmakośa* dit que la non-convoitise *(ma chags: alobha)* est l'*āryavaṃśa* (*'phags rigs*, 6.7c) ; les trois premiers (qui se rapportent à la *vṛtti*) et le quatrième (qui se rapporte à l'activité) apaisent, les premiers temporairement et le dernier définitivement, la soif relative à l'objet [de l'idée] du mien et de l'égoïsme (6.8cd : *mamāhaṃkāravastvicchātatkālātyantaśāntaye*).[1] — Pour ce qui est de la question de savoir comment ces facteurs sont des *vaṃśa (rigs)*, comme selon le *Bhāṣya* de Vasubandhu les Saints *(ārya)* en naissent, ce sont quatre Lignées des Saints *(āryavaṃśa)*. Par ailleurs, la différence *(khyad par)* des facultés *(indriyabheda)* selon que celles-ci sont aiguës *(tīkṣṇa)* ou émoussées *(mṛdu)* a été elle aussi identifiée au *gotra*[2]. Enfin, dans l'*AK* (6.58cd) il est dit que certains sont du *gotra* dès le début alors que d'autres deviennent de leur *gotra* par perfectionnement *(sbyaṅs pa = uttāpanā)*. Ainsi donc, bien que le *gotra* en tant que tel *(rigs tsam)* soit connu de l'*Abhidharmakośa*, ce traité n'a pas établi ses subdivisions *(rnam dbye byas nas bžag pa ni med do)*[3]. En outre, on ne voit pas de preuve *(śes byed)* pour l'opinion selon laquelle les Sautrāntika auraient considéré que le *ṣaḍāyatanaviśeṣa* est la capacité d'éliminer les obstacles *(āvaraṇa) (sgrib pa spaṅ ruṅ)*[4].

Le mot *gotra* se rencontre aussi, dans un tout autre contexte, dans la portion de l'*Abhidharmakośa* où il est dit que le sens de *dhātu* (dans la théorie des dix-huit *dhātu*) correspond à celui de *gotra* (1.20).

Dans son autocommentaire Vasubandhu dit (*Bhāṣya*, f. 38a) : « *Gotra* veut dire *dhātu*. De même que de nombreux minerais *(gotra = rigs)* de fer, de cuivre, d'argent, et d'or dans une montagne

(1) Le contentement *(saṃtuṣṭi)* est *arāga* puisqu'il est le contrecarrant du *rāga* (*AK* 6.8b) ; et il est un *āryavaṃśa* puisque l'*anāsravamārga* naît en s'appuyant sur lui.

(2) V. *supra*, p. 461-462.

(3) TSOṄ KHA PA ne « déraille » donc pas en « confondant » les *notions* de *vaṃśa* et de *gotra*, comme LA VALLÉE POUSSIN l'a un peu hâtivement supposé (*MCB* 1 [1932-1933], p. 408) ; en effet, en s'appuyant sur l'*AK* 6.57-59, il fait allusion aux *āryavaṃśa* seulement comme une contrepartie śrāvakayāniste de la doctrine du *gotra*, qu'il a exposée en suivant surtout l'*AA*.

(4) C'est l'opinion de ÑA DBON (*Ña ṭīk*, I, f. 237a3 ; *supra*, p. 140).

Mais, ainsi qu'on l'a vu plus haut (p. 461), selon YAŚOMITRA la théorie de l'*indriyabheda* est à distinguer de celle du *bīja = sāmarthya* soutenue par les Sautrāntika.

Selon 'JAM DBYAṄS BŽAD PA (*Phar phyin mtha' dpyod*, I, f. 178b, 182b4), la définition du *prakṛtisthagotra* selon le système des Sautrāntika est le pouvoir *(śakti)* germinal du *citta* pur *(anāsvara) (zag pa med pa'i sems kyi sa bon gyi nus pa)*.

(parvata) sont nommés des « Éléments » *(dhātu = khams)*, ainsi les dix-huit *gotra* dans un seul support *(āśraya = rten)* et dans une seule Série *(saṃtāna = rgyud)* sont nommés les dix-huit *dhātu.* — Objection : Des « mines » *(ākara = 'byuṅ gnas)* ayant été nommées « *gotra* », de quoi l'œil[1] est-il alors l'*ākara?* — De sa classe *(svasyā jāteḥ = raṅ gi rigs)*, car il en est la cause homogène *(sabhāgahetu = skal ba mñam pa'i rgyu)*[2]. — Objection : Mais dans ce cas l'incomposé *(asaṃskṛta)* ne serait plus un *dhātu.* — [Non pas, car] il l'est du *citta* et des mentaux *(caitta)*. Et selon d'autres, la nature de la classe *(rigs kyi raṅ bžin)* des dix-huit *dharma* a été nommée les dix-huit *dhātu*, et ainsi le mot « *dhātu* » désigne la classe *(jāti = rigs)*. »[3] — Dans son sous-commentaire Yaśomitra précise (p. 51) que l'œil antérieurement produit *(pūrvotpanna)* est la cause homogène *(sabhāgahetu)* de l'œil subséquent *(paścima) ;* ainsi il est une « mine » *(ākara)* ou un « Élément » *(dhātu)*, de même que l'endroit d'où on extrait l'or est la mine de l'or. Ces Éléments existent tous dans un seul support *(āśraya*, c'est-à-dire dans un Corps ayant pour caractère d'être un ensemble composite, *samudāyalakṣaṇa-śarīra)* ou dans une seule Série *(saṃtāna*, ayant pour caractère le courant des *citta* et des mentaux : *cittādīnāṃ pravāhalakṣaṇam)* puisque ceux-ci sont leurs causes homogènes *(sabhāgahetutvāt)*. De plus, dans cette perspective, l'*asaṃskṛta* est lui aussi un *dhātu ;* car, sans être bien entendu le *sabhāgahetu* d'un autre *asaṃskṛta*, il est la cause des *citta-caitta.* Ainsi, comme il a été dit qu'une connaissance *(vijñāna)* se produit sur la base de deux facteurs[4], tous les *dhātu* sont des conditions *(pratyaya)* de la connaissance avec ses facteurs associés *(sasamprayoga) ;* et puisqu'ils sont nécessairement à la fois condition objective *(ālambanapratyaya)* et condition régente *(adhipatipratyaya)*, on parle de « mines » *(ākara)*.

Cette théorie a peut-être contribué au développement de la

(1) Le *cakṣurdhātu*, etc.

(2) V. *AK* 2.52.

(3) *Bhāṣya*, gu, f. 38a : *rigs kyi don ni khams kyi don te/ dper na 'ga' žig la lcags daṅ zaṅs daṅ dṅul daṅ gser la sogs pa rigs maṅ po dag yod pa la khams žes brjod pa de bžin du rten daṅ rgyud cig la rigs bco brgyad dag yod pa la khams bco brgyad ces bya'o/ /de la 'byuṅ gnas dag ni rigs žes bya na mig la sogs pa 'di dag gaṅ gi 'byuṅ gnas yin že na/raṅ gi rigs kyi yin te/ skal ba mñam pa'i rgyu yin pa'i phyir ro/ /'dus ma byas khams ma yin par 'gyur ro že na/ 'o na ni sems daṅ sems las byuṅ ba rnams kyi yin no/ /gžan dag na re chos bco brgyad po dag gi rigs kyi raṅ bžin ni khams bco brgyad ces bya bas khams žes bya ba'i sgra 'di ni rigs kyi tshig yin no//* Le texte sanskrit est cité par P. Jaini dans son édition de la *Vibhāṣāprabhāvṛtti*, p. 5 n. 4.

Sur la relation entre le *dhātu* et le *gotra* v. aussi *Vibhāṣāprabhāvṛtti* ad *Abhidharmadīpa* (édition de P. Jaini), p. 385. 1-3, cité ci-dessous, p. 468. Cf. aussi *MSA* 3.9 — Sur *dhātu : bīja : gotra* voir aussi *infra*, p. 472 et suiv. (et La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 102). Selon une opinion, *dhātu* signifie en outre « espèce » *(*jāti)* (v. La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 1, p. 37). Cf. en général Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism* (London, 1923), p. 9-10.

(4) Le *cakṣurvijñāna*, par exemple, naît en corrélation avec le *cakṣurindriya* et le *rūpa*.

conception qui fut à la base de l'assimilation, dans l'*Abhisamayālaṃkāra* et ailleurs, du *gotra* et du *dharmadhātu* (= *dharmatā*) ; les passages du *Bhāṣya* et de la *Vyākhyā* qui viennent d'être cités n'y font cependant pas allusion, et dans l'état actuel de nos connaissances les étapes intermédiaires dans ce développement demeurent obscures[1].

Dans l'*Abhidharmadīpa*, un traité vaibhāṣika dont l'auteur (inconnu) critique les opinions du Kośakāra, nous trouvons l'explication suivante du terme *gotra* (p. 5-6) : « *Dhātu* signifie *gotra*, et il a été dit : « Dans la montagne du corps *(śarīraparvata)* il y a dix-huit *dharmagotra* » [c'est-à-dire les dix-huit *dhātu*] ». Le même passage mentionne une autre explication disant que le fait qu'un facteur soit un *dhātu* résulte de ce qu'il porte son caractère propre *(svalakṣaṇadhāraṇa)* (p. 6)[2].

Lorsque le même ouvrage traite des quatre *nirvedhabhāgīya* il fait état de la connexion entre les seize aspects *(ākāra)* des Vérités Saintes *(āryasatya)* sur le plan du *darśanamārga* supramondain et leurs *gotra* ou « sources » sur le plan mondain *(laukika)*; et il ajoute que la réalisation de l'*ākāra* homogène consiste en l'obtention de leurs « sources génériques » (*ākārāḥ khalu sarve 'pi bhāvyante gotralābhataḥ| gotralābhe vijñeyā sabhāgākārabhāvanā|* ; p. 324). Ce passage confirme ainsi le lien d'homogénéité, ou de classe, qui existe entre le résultat et sa cause (ou *gotra*)[3].

Dans un autre passage très important pour l'histoire de la théorie du *gotra* où sont étudiées les dix-huit qualités spéciales du Buddha qui promeut le bien des *sattva* en tenant toujours compte de leurs *dhātu* respectifs, l'*Abhidharmadīpa* met les différents types de *sattva*, ainsi que leurs *adhimukti*, en relation avec la notion d'un *gotra* ou d'un *dhātu* (p. 384)[4]. Le commentaire, la *Vibhāṣāprabhāvṛtti*, explique que les Imprégnations procédant des qualités et fautes ainsi que des sciences, arts et activités des existences antérieures — les *vāsanādhātu* des anciennes habitudes — sont à connaître spécifiquement comme des *dhātu*. En d'autres termes, en tant que *gotra*, ces derniers sont les prédispositions *(āśaya)* des conditions, et c'est en vertu de leur efficacité qu'il y a conduite (?), Bhagavat ayant dit[5] que les *sattva*

(1) L'équivalence du *gotra* et du *dhātu* est d'ailleurs attestée aussi dans l'*AAĀ* (1.34, p. 68.11) où il est fait état des conceptualisations différenciatrices *(vikalpa)* portant sur le *rāśi* (: *skandha*), sur la « porte d'arrivée » (*āyadvāra: āyatana;* cf. *AK* 1.20), et sur le *gotra* (qui, selon les commentaires, équivaut au *dhātu*). Cet emploi semble pourtant être assez exceptionnel dans l'*AAĀ*.

Cf. *Legs bšad gser phreṅ*, I, f. 201a2 ; E. Obermiller, *Analysis*, p. 79.

(2) Cf. La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa* 3, p. 6 ; *Abhidharmasamuccaya* p. 15 : *dhātvarthaḥ katamaḥ| sarvadharmabījārthaḥ| svalakṣaṇadhāraṇārthaḥ|*

Ainsi *dharma* et *dhātu* seraient, d'après leurs définitions, des synonymes puisqu'ils tirent leurs noms du *svalakṣaṇadhāraṇa* (cf. les commentaires ad *AK* 1.2b).

(3) Sur le problème de la connexion entre les *laukikāgradharma* et le *darśanamārga*, qui est supramondain *(lokottara)* v. *supra*, p. 459 n. 3 ; *infra*, p. 487.

(4) Sur les trois *adhimukti* (ou *ruci*) cf. *AK* 1.20c ; et *L'Abhidharmakośa* 7, p. 70 n.2.

(5) V. Saṃyuttanikāya 14.14, II, p. 154 : *dhātuso bhikkave sattā saṃsandanti samenti. hīnādhimuttikā sattā hīnādhimuttikehi saddhiṃ saṃsandanti samenti. kalyāṇādhimuttikā kalyāṇādhimuttikehi saddhiṃ saṃsandanti samenti.*

coulent des *dhātu (pūrvābhyāsavāsanādhātavaḥ pūrvajanmasu guṇadoṣavidyāśilpakarmābhyāsebhyo yā vāsanās tāḥ khalv iha dhātavo viśeṣeṇa boddhavyāḥ/ gotrārthenâvasthānāṃ ta evâśayā ity avagantavyāḥ, tadvaśāc caratîty ucyate/ uktaṃ ca bhagavatā:* « *dhātuśaḥ sattvāḥ saṃsyandante* » *iti//)*[1]. Cette définition rappelle celle qui a été donnée par l'Ācārya Saṃghabhadra selon laquelle la prédisposition déterminée par les Imprégnations des anciennes habitudes *(pūrvābhyāsavāsanāsamudāgata)* se dit *dhātu*[2]. Ainsi, cette explication rapproche le *dhātu/gotra* du *gotra* « Lignée » du chapitre VI de l'*Abhidharmakośa;* mais le feuillet de l'*Abhidharmadīpa* et de la *Vibhāṣāprabhāvṛtti* qui aurait peut-être contenu une discussion du *gotra* parallèle à celle qu'on trouve dans l'*Abhidharmakośa* (6.24) est malheureusement perdu.

Il n'est pas impossible que le vers 1.20 de l'*Abhidharmakośa* et le passage correspondant de l'*Abhidharmadīpa* attestent une variante *ābhidhārmika* de l'équivalence *dhātu: gotra* (: *bīja*) qui se rencontre (parfois, il est vrai, comme une simple ébauche) dans le *MSA*, le *MAV*, l'*AA*, et le *RGV*, et qui a été développée dans les traités qui s'appuient sur ces textes. Mais à en juger d'après les attestations du terme il ne semble pas qu'il soit question au vers 1.20 de l'*Abhidharmakośa* de la « Lignée » proprement dite ; et bien que L. de La Vallée Poussin traduisît « *Dhātu* signifie ' lignée ' »[3], il faut probablement entendre plutôt quelque chose comme « classe » contenant des éléments homogènes (ou encore « matrice » de minerais ou de substances précieuses). Le mot *gotra*, qui est d'ailleurs presque intraduisible en raison de cette polysémie, semble ainsi désigner un principe de classification qui inclut des « éléments » matériels (comme l'or, etc) ou psychiques. Il est donc comparable à des vocables comme *jāti* et *varṇa*, sans en être bien entendu un simple synonyme ; et tous ces termes, qui désignent aussi des classifications sociales, ont fini par être employés, dans le langage technique et en philosophie, dans le sens de « classe » ou d'« espèce ». S'il était permis d'emprunter un terme à la biologie, on pourrait peut-être dire aussi que le *gotra* remplit la fonction d'un gène spirituel.

Ainsi qu'on vient de le voir (p. 466), une des valeurs du mot *gotra*, celle de « classe », trouve un parallèle intéressant dans la notion de l'« homogénéité » *(sabhāgatā)*, une autre conception des Ābhidhārmika qui mérite d'être relevée ici bien qu'elle ne semble pas avoir été appelée à jouer un rôle comparable à celui assumé par la notion du *gotra* et que toute la gamme des acceptions du mot *gotra* ne s'y rattache pas. Selon les Vaibhāṣika, la *nikāya-sabhāgatā*[4]

(1) P. 384-385.
(2) *AKV* 7.28c, p. 643. Cf. *L'Abhidharmakośa* 7, p. 70 n. 3.
(3) *L'Abhidharmakośa* 1, p. 25.
(4) *AK* 2.41 avec *Vyākhyā;* cf. 3.3cd.

est une chose *(dravya)* qui fonde la similitude ou la ressemblance *(sāmya, sāmānya, sādṛśya)* entre des individus animés (la *sattvasabhāgatā*) et entre les *dharma* tombant dans la Série de ces *sattva* *(sattvasaṃkhyāta*, c'est-à-dire la *dharmasabhāgatā)*[1]. Suivant cette théorie la *nikāya-sabhāgatā*, qui est un *dharma* dissocié de la pensée *(cittaviprayukta)*, est tantôt commune *(abhinnā = tha mi dad pa)* et tantôt particulière *(bhinnā = tha dad pa)*. La première forme est commune puisqu'elle se trouve chez tous les *sattva (sarvasattvavartinī)* et fait qu'ils se ressemblent ; mais à la différence par exemple du *sāmānyapadārtha* des Vaiśeṣika elle ne serait, selon les Vaibhāṣika, ni unique *(ekā)* ni permanente *(nityā)*. En revanche, la *sabhāgatā* particulière se trouve seulement dans une catégorie plus ou moins restreinte à l'intérieur de la classe des *sattva*, par exemple dans la catégorie des *bhikṣu*, des *brāhmaṇa*, des *aṇḍaja*, etc. Cette *sattvasabhāgatā* devait aussi jouer un rôle dans la théorie de la renaissance ; en effet, tandis que la *manuṣya-sabhāgatā* reste la même quand on meurt comme un homme et renaît comme un homme, la *sabhāgatā* ayant pour être propre la condition du profane *(pṛthagjanāvasthā)* est abandonnée et une autre *sabhāgatā* ayant pour être propre la condition du Saint *(āryasvabhāvā)* est acquise quand on entre dans la fixation (*niyāma: AK* 6.26) ; et il en est de même par exemple quand on abandonne la *sattvasabhāgatā* caractérisée par la *manuṣyasabhāgatā* pour acquérir celle caractérisée par la *devasabhāgatā*[2]. De son côté, la *dharmasabhāgatā* est à la base de la ressemblance générique des *dharma* relevant de l'être animé *(sattvasaṃkhyāta)*, à savoir des *skandha*, des *āyatana* et des *dhātu* (jusqu'au *dharmadhātu)*.

Ainsi donc la *sabhāgatā* justifie l'idée *(buddhi)* et la désignation *(prajñapti)* génériques dans le cas des *sattva* et des *dharma* relevant du *sattva* qui appartiennent à une seule classe.

Cette théorie de la *sabhāgatā* soutenue par les Vaibhāṣika, qui la concevaient comme une chose *(dravya)* différente de l'universel et non pas comme une généralité inhérente aux individus, a été sévèrement critiquée par le Kośakāra ; et les Sautrāntika l'ont rejetée non seulement parce qu'elle serait un simple succédané du *sāmānyapadārtha* du Vaiśeṣika, mais aussi parce qu'elle ferait double emploi avec la notion ābhidhārmique de l'universel (notée par les suffixes *-tva-* et *-tā-*). En effet, pour les Sautrāntika, la *sabhāgatā* n'est que la similitude propre à tous les membres d'une classe, et en sa qualité d'universelle elle doit se rapporter non seulement aux *sattva* mais aussi aux non-*sattva* (arbres, plantes, etc.)[3]. La théorie vaibhāṣika a naturellement été défendue contre la critique du Kośakāra par l'auteur de l'*Abhidharmadīpa* (p. 89-90 ; cf. p. 29 et 324), qui dit qu'en

(1) Cf. *L'Abhidharmakośa* 1.10 (p. 17), 2.23 (p. 150), 2.36 (p. 181) ; P. Jaini, Theory of Viprayuktasaṃskāras, *BSOAS* 22 (1959), p. 537.

(2) Cf. *L'Abhidharmakośa* 6.21d (p. 172) ; *Abhidharmadīpa*, p. 134.

(3) Cf. *L'Abhidharmakośa*, 2.46 (p. 229), 4.40 (p. 100), 6.21 (p. 172) ; *Abhidharmasamuccaya*, p. 11 ; La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 58-59.

assimilant la *sabhāgatā* à l'universel le Kośakāra confond deux choses entièrement distinctes[1].

Le *Bhāṣya* de Vasubandhu sur le Pudgalaviniścaya de l'*Abhidharmakośa* atteste une autre acception intéressante du mot *gotra*, et Yaśomitra en donne l'explication suivante dans sa *Vyākhyā* (p. 713-714) : « La doctrine [du *Bhāṣya*] est que la succession des pensées est déterminée *(kramo 'pi hi cittānāṃ niyata eva)*. Et l'expression *gotraviśeṣāt* [qu'on y trouve] signifie « en raison de la conformation particulière » (*bhāvanāviśeṣāt*, de l'esprit)[2]. [Par exemple,] à partir de la pensée de femme *(strīcitta)*, c'est-à-dire d'une pensée ayant pour objet une femme, se produit immédiatement *(anantaram)* [la pensée] du corps de cette femme ; et la production de cette pensée [conduit] à la détestation de son corps lorsqu'elle naît chez un ascète *(parivrājaka)* ou tout autre religieux *(sādhu)*; ou encore la pensée de son mari, ou de son fils, etc., se produit. La pensée qui s'y appuie *(tadālambanaṃ cittam)* est la pensée de son mari, de son fils, ou toute autre pensée quelle qu'elle soit procédant de la pensée de femme. De plus, en un autre temps, la pensée de femme se produit à nouveau par la transformation de la Série *(saṃtatipariṇāma)*, cette pensée de femme produite ultérieurement étant elle aussi capable *(samartha)*[3] de produire la pensée de la détestation de son corps, ou de produire la pensée de son mari, de son fils, etc. La raison en est que [ces pensées] sont de sa « classe » *(tadgotratvāt)*; en fait, la pensée de la détestation de son corps ou la pensée de son mari, fils, etc., étant *tadgotra* — c'est-à-dire de son *gotra* ou *bīja* — et le *citta* étant son état, elles sont de son genre *(tajjātīyatvāt)*. »[4]

Ces passages où la connexion de la *cittasaṃtati* avec le *gotra* évoque celle du *cittasaṃtāna* avec le *sabhāga*, permettent de rapprocher le *gotra*, la *jāti*, le *sāmarthya*, la *bhāvanā*, et le *bīja* — termes désignant autant de notions qui en se recoupant finissent parfois par se recouvrir.[5] On trouve ainsi côte à côte les notions d'une série mentale composée de « chaînons » possédant chacun une certaine potentialité ou capacité *(sāmarthya)* qui fait d'un « chaînon » le germe *(bīja)* du moment suivant.

Pour aider à mettre en lumière les valeurs du mot *gotra* dans ces passages nous pouvons comparer les *dhātugotra* mentionnés dans le *Divyāvadāna* (8, p. 111-112) qui, après qu'ils ont été traités, produisent

(1) Sur le *sabhāgahetu* et le *citta*, cf. *Vibhāṣāprabhāvṛtti*, p. 170, 293.
(2) V. *L'Abhidharmakośa* 9, p. 282 n. 6, et p. 283 n. 4.
(3) Cf. *L'Abhidharmakośa* 6, p. 168 n. 1 ; 5, p. 6.
(4) Cf. *L'Abhidharmakośa* 9, p. 282-283. — L'« état » *(bhāva)* d'une chose correspond au concept générique qui y est associé (et qui est noté par les suffixes *-tā-/-tva-;* v. PĀṆINI, *Aṣṭādhyāyī* 5.1.119 : *tasya bhāvas tvatalau*).
(5) V. *infra*, p. 480.

les substances précieuses qu'ils renfermaient *(anekāni dhātugotrāṇi yaṃ paktvā suvarṇarūpyavaiḍūryasphaṭikāny abhinivartante...)*; et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin[1] fait allusion aussi à des *dhātugotra* découverts par Śakra qui sont, d'après la traduction tibétaine, des mines ou sources de quatre trésors *(gter bži'i 'byuṅ khuṅs : ākara)*. Encore plus remarquables dans le présent contexte sont les allusions qu'on trouve dans les Sūtra mahāyānistes à des *gotra* ou « mines » de substances précieuses (*maṇigotra*, etc.)[2].

La question se pose alors de savoir comment ce *gotra* d'éléments homogènes se rapporte à la notion d'une « Lignée » spirituelle. En premier lieu, dans le *Daśabhūmika*, le *Dhāraṇīśvararāja*, le *Gaṇḍavyūha*, et le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, le mot *gotra*, bien que désignant une mine de substances précieuses, a secondairement, en vertu du contexte, le sens de « Lignée ». Et dans le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* le *suvarṇagotra* est explicitement comparé à la Lignée du Bodhisattva, le terme reliant la comparaison à son objet étant la luminosité *(prabhāsvaratā)* et la pureté *(nirmalatva)*; ce sont d'ailleurs les caractéristiques du minéral et de l'esprit, qui sont tous les deux recouverts d'une « gangue ». Les emplois du terme de *gotra* dans le *Daśabhūmika* et le *Gaṇḍavyūha*, liés qu'ils sont à l'image d'un *dhātu* précieux, acheminent ce mot dans le même sens et finit par accréditer la double valeur d'élément précieux et de « Lignée » spirituelle — le « minerai » et la « cause » du Résultat *(phala)* parfait que sont la pierre précieuse polie et brillante et l'esprit Éveillé[3]. Il apparaît ainsi que deux notions — celle de la mine ou du minerai et celle de la famille ou « Lignée », dont on peut sans doute supposer qu'elles furent distinctes à l'origine puisqu'elles figurent séparément dans nos sources — finirent par s'unir et qu'elles furent notées par le même mot *gotra* désignant à la fois un élément précieux *(dhātu)* et une lignée (= *vaṃśa*, *kula*). La notion de la « lignée » du *tathāgata* (dans laquelle naissent ses Fils héritiers, les Bodhisattva)[4] est peut-être plus répandue et plus féconde dans les textes ; mais l'autre notion d'une « mine » de l'esprit pur et lumineux est elle aussi très bien attestée dans nos sources.

Le même ensemble de notions sera étudié plus spécialement au point de vue du germe *(bīja)* dans la section suivante.

(1) Édition de N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, III/1, p. 106.

(2) Cf. *supra*, p. 79 et suiv.

(3) Ainsi que nous l'avons vu, le *Dhāraṇīśvararājasūtra* (du *Tathāgatamahākaruṇānirdeśasūtra*) contient un long développement où figure la parabole des *maṇiratna* extraits de leurs gangues et polis par le bijoutier, parabole qui sert à exemplifier l'Élément précieux de l'esprit des *sattva* (*supra*, p. 183, 283-285). De son côté, le *Gaṇḍavyūha* fait allusion à la Gnose « radicale » qui est un *gotra*, c'est-à-dire une sorte de mine où l'on trouve tous les Joyaux (*sarvaratnasambhavotpattigotrākaramūlajñāna*, p. 451.2 ; cf. p. 494-495). Cf. *Daśabhūmikasūtra* 10C et 11D (*supra*, p. 112) ; *MSA* 3.9-10.

(4) Sur les *putrā aurasāḥ* du *buddha* voir par exemple *ŚMDSS*, f. 447b (cité dans *RGVV* 1.36 ; *supra*, p. 365-366). — Sur le *putto oraso* et le *dhammadāyādā* dans les sources en pāli, voir Dīghanikāya III, p. 84 ; Majjhimanikāya I, p. 12, et III, p. 29 ; Saṃyuttanikāya II, p. 221 ; Itivuttaka, p. 101. Cf. *supra*, p. 456 n. 1. — V. *Hōbōgirin*, *s. u. Busshi*, p. 172 ; *infra*, p. 511 n. 4 avec p. 503 n. 6.

II. Sur les notions de *bīja*, d'*āśraya*, de *vāsanā*, et de *dhātu*

L'introduction (Nidānakathā) du recueil pāli des Jātaka contient un passage remarquable où le Buddha Dīpaṃkara déclare qu'un auditeur, le brâhmane et ascète Sumedha, deviendra un jour Gotama le Buddha, et explique que ce dernier est déjà un germe de *buddha (buddhabījam)* et une pousse de *buddha (buddhaṅkuro)*[1]. S'il était possible d'interpréter ce texte à la lumière des enseignements étudiés plus haut, on pourrait supposer qu'il atteste l'existence, dans un ouvrage transmis par l'école des Thera, d'une théorie de la capacité spirituelle primordiale permettant aux êtres d'obtenir l'Éveil ; mais l'école du Theravāda ne semble pas admettre cette doctrine, et — à moins qu'on ne songe à la présence d'une notion presque inconnue aux traités pālis — il faut sans doute conclure qu'il s'agit d'une forme particulière de l'indication prophétique *(vyākaraṇa)*[2]. (Nous avons relevé plus haut l'importance que certains Sūtra mahāyānistes attachent, dans le contexte de la théorie de l'*ekayāna* et du *gotra*, aux indications prophétiques accordées à des Śrāvaka.[3])

Certaines sources sanskrites relevant du Śrāvakayāna connaissent une théorie des Germes *(bīja)* qui est proche des doctrines qui font l'objet de la présente étude puisqu'elles font allusion à la capacité spirituelle germinale consistant en les Racines de bien *(kuśalamūla)* qui, même après avoir été réduites par les péchés, peuvent repousser de leur état latent et rendent ainsi possible l'obtention de l'Éveil[4]. Cette théorie des *bīja* s'insère dans tout un faisceau de points de contact — encore mal éclaircis — entre les diverses tendances doctrinales des différentes écoles du bouddhisme touchant l'Élément spirituel constituant le « Germe de l'Éveil » ; les différentes versions de cette théorie font ressortir quelques-unes des différences qui ont séparé les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, les Sautrāntika, les Vijñānavādin et les Mādhyamika.

(1) *Jātaka*, Nidānakathā, Dūrenidāna (I, p. 16) : *mahājano dīpaṃkaradasabalassa vacanaṃ sutvā « sumedhatāpaso kira buddhabījaṃ buddhaṅkuro » ti haṭṭhatuṭṭho ahosi;* et p. 17 :

idaṃ sutvāna vacanaṃ asamassa mahesino/
āmoditā naramarū: buddhabījaṅkuro ayam//

Ce *vyākaraṇa* donne expression au fait que l'obtention de l'état de *buddha* est certaine (p. 17-19 : *addhā ahaṃ buddho bhavissāmi, dhuv' ahaṃ buddho bhavissāmi*).

Cf. la formule de la *BBh* § 1.18 (p. 299) : *bodhisattvo mahāsattvo dhīmān uttamadyutir jinaputro jinādhāro vijetā jināṅkuro vikrāntaḥ paramāryaḥ sārthavāho mahāyaśāḥ kṛpālur mahāpuṇya īśvaro dhārmikaś ca.* — Sur le *buddhabīja*, le *tathāgatagotra*, etc., v. l'*Upanibandhana* sur *MS* § 3.11 (traduction de Lamotte, p. 166-167). Sur l'expression *jinaputra*, cf. *supra*.

(2) Sur le terme pāli *ariyagabbha* v. *infra*, p. 499 n. 1. Voir aussi plus haut, p. 87 n. 2, sur le terme *upanissaya*.

(3) V. *supra*, p. 177-178, 194.

(4) V. *supra*, p. 462-463 ; *infra*, p. 475, 477.

La théorie des germes psychiques qui sert notamment à expliquer le mécanisme de la rétribution de l'acte paraît avoir été développée surtout par les Sautrāntika, et les doxographes bouddhistes la considérent comme un des traits caractéristiques de la doctrine de cette école[1] ; nous avons relevé plus haut la définition sautrāntika du *gotra* mentionnée par Yaśomitra selon laquelle ce dernier est une capacité *(sāmarthya)* ou un germe *(bīja)*[2]. Par ailleurs, dans le corpus doctrinal des Sautrāntika, la théorie des *bīja* est associée avec la notion d'un Groupe de Saveur unique *(ekarasaskandha)* existant dans une Série consciente *(saṃtāna)* et se transmettant d'une vie à l'autre, en sorte que la doctrine de cette école est aussi connue comme le *saṃkrāntivāda*[3]. Cet *ekarasaskandha* pourrait être comparé à l'**āsaṃsārikaskandha*, le Groupe existant tant que dure le *saṃsāra*, enseigné par les Mahīśāsaka, qui admettent en outre un *skandha* instantané *(kṣaṇika)* et un *skandha* durant toute une vie[4]. De plus, si

(1) V. le *Karmasiddhiprakaraṇa* de VASUBANDHU, § 30-32 (édition de LAMOTTE, *MCB* 4 [1936], avec l'Introduction de l'éditeur, p. 19 et suiv., 33-35) ; L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Siddhi*, p. 183 et suiv., 207. M. FALK, *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa* (Calcutta, 1943), p. 75-78, 85-86, 136 ; E. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, I, p. 671-673 ; P. JAINI, The Sautrāntika Theory of Bīja, *BSOAS* 22 (1959), p. 236-249.

(2) *Supra*, p. 461.

(3) La théorie des Sautrāntika-Saṃkrāntivādin relative à l'**ekarasaskandha* doit être étroitement liée à leur théorie de la *saṃkrānti*. Sur l'*ekarasaskandha* v. VASUMITRA, *Samayabhedoparacanacakra*, thèse 3 des Sautrāntika (apud A. BAREAU, *JA*, 1954, p. 265). Le sens de cette doctrine n'est pas facile à déterminer (v. BAREAU, *Les sectes bouddhiques*, p. 156). — Cf. J. MASUDA, Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools, *AM* 2 (1925), p. 66-69 ; E. LAMOTTE, *Karmasiddhiprakaraṇa*, Introduction, p. 26 (du tiré à part) ; N. DUTT, *Early Monastic Buddhism*, II (1945), p. 166-167. — Sur la théorie de la « transmigration » *(saṃkrānti)* des *skandha* d'une existence à une autre, voir le *Samayabhedoparacanacakra* de VASUMITRA, le *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna* de BHAVYA, et le *Saṃgraha* de VINĪTADEVA sur la première thèse des Sautrāntika-Saṃkrāntivādin (apud BAREAU, *JA*, 1954, p. 265 ; 1956, p. 182, 198).

Dans son traité VASUMITRA écrit que les Sautrāntika soutiennent que la personne *(pudgala)* existe au Sens absolu *(paramārtha)* (thèse 5 ; apud BAREAU, *JA*, 1954, p. 266) ; et VINĪTADEVA rattache la même thèse à l'école des Vibhajyavādin qui, dans son traité, suivent immédiatement les Saṃkrāntivādin. Tel est peut-être aussi l'avis de l'auteur de la *Tarkajvālā* (P. f. 160a-b, citée par OBERMILLER, *Analysis*, p. 380), qui semble ranger les Sautrāntika avec les Vātsīputrīya dans ce passage ; mais au sujet de la doctrine des Saṃkrāntivādin BHAVYA écrit dans son *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna* (f. 182b7) : *gaṅ zag ni don dam par mi dmigs so* « L'individu *(pudgala)* n'est pas perçu au Sens absolu » (v. BAREAU, *JA*, 1956, p. 183, et *Les sectes bouddhiques*, p. 156 ; cf. MASUDA, *op. cit.*, p. 68-69). — Quoi qu'il en soit de ce point, le fait que les Sautrāntika-Saṃkrāntivādin aient soutenu l'existence d'un *skandha* qui passe d'une existence à l'autre a eu pour résultat qu'on les a parfois rangés du côté des Vātsīputrīya-Sammatīya, comme l'a fait l'auteur de la *Tarkajvālā*.

(4) Sur l'**āsaṃsārika-skandha* *('khor ba ji srid pa'i phuṅ po)* ou **saṃsārakoṭiniṣṭha-skandha* voir VASUBANDHU, *Karmasiddhiprakaraṇa* § 35 (traduction de LAMOTTE, p. 106) et *MS* § 1.11 avec l'*Upanibandhana* (traduction de LAMOTTE, *MCB* 3, p. 208-211) ; cf. VASUMITRA, *Samayabhedoparacanacakra*, thèse développée n° 9 des Mahīśāsaka (apud BAREAU, *JA*, 1954, p. 263) : « Les *skandha*, les *āyatana* et les *dhātu* sont toujours présents » ; *Siddhi*, p. 180.

D'après l'*Upanibandhana*, l'**āsaṃsārika-skandha* diffère à la fois des *skandha* momentanés *(kṣaṇika)* et des *skandha* qui durent une existence ; il dure en fait jusqu'à l'obtention du *vajropamasamādhi (rgyun mtha')*.

les Sautrāntika ont en fait admis un *skandha* qui est « mūlāntika » (? : *gži'i mtha'*), on pourrait peut-être le rapprocher du **mūlavijñāna* des Mahāsāṃghika[1].

Toutes ces doctrines (dont la plupart sont malheureusement très peu connues) semblent être liées plus ou moins étroitement à la théorie de la rétribution et à la sotériologie ; et elles pourraient se rapporter, de différentes manières, à un principe psychique sous-jacent subsistant jusqu'à l'obtention de la délivrance. Les Sautrāntika ont d'ailleurs pensé que même chez les profanes *(pṛthagjana)* il y a des *dharma* du Saint *(āryadharma)*[2]. Comme elles sont si mal connues vu l'état de notre documentation sur les écoles bouddhistes anciennes, ces doctrines n'ont été mentionnées ici que pour mémoire, et nous étudierons seulement la théorie des *bīja*, qui est assez bien documentée.

La plupart des renseignements que nous possédons sur cette doctrine des Sautrāntika viennent de la discussion qu'ont consacrée Vasubandhu et ses successeurs à la théorie vaibhāṣika de la *prāpti* dans leurs commentaires de l'*Abhidharmakośa*[3]. D'après cette théorie critiquée par le Kośakāra, les bons *(kuśala)* et les mauvais *(akuśala) dharma* se rattachent à la Série consciente *(cittasaṃtāna*, °*saṃtati)* par l'entremise de la « possession » *(prāpti)*, cette *prāpti* étant soit l'acquisition *(lābha*, *pratilambha)* de ce qui n'a pas encore été obtenu *(aprāpta)* ou de ce qui a été perdu *(vihīna)*, soit la possession *(samanvaya*, *samanvāgama)* de ce qui a été obtenu dans un premier

(1) Sur le **mūlavijñāna (rtsa ba'i rnam par šes pa)* voir *MS* § 1.11 avec l'*Upanibandhana* (traduction de Lamotte, *MCB* 3, p. 208-211) ; Vasubandhu, *Karmasiddhiprakaraṇa*, § 35 ; *Siddhi*, p. 178-179 ; Tsoṅ kha pa, *Legs bšad sñiṅ po*, f. 32b2.

Les Vijñānavādin ont eux aussi admis un *mūlavijñāna*, qui est l'*ālayavijñāna* en tant que support des Germes *(bījāśraya) (Triṃśikā* v. 15 avec *Bhāṣya)*, ou le *vijñāna* qui est *sarvabīja (Triṃśikā* v. 18).

Le *mūla-vijñāna* des Mahāsāṃghika est la « racine » des seuls *sāṃkleśikadharma* (cf. Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rnam par bšad pa*, f. 15b5). Cf *Siddhi*, p. 398, 21, 167, 482. Selon le *MS* (§ 1.11) et le *Karmasiddhiprakaraṇa* (§ 35), le *mūla-vijñāna* des Mahāsāṃghika préfigure l'*ālayavijñāna* (comme le font aussi l'**āsaṃsārika-skandha* des Mahīśāsaka et le *bhavaṅga* des Sthavira) ; cela est vrai, ajoute Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, parce que ces facteurs se ressemblent en tant qu'ils constituent la fondation à la fois du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, mais cette circonstance ne prouve pas leur identité *(op. cit.*, f. 15b-16a: *theg dman gyi sde snod kyaṅ phal chen pa'i luṅ las/ ñon moṅs pa'i chos rnams kyi rtsa ba yin pas rtsa ba'i rnam šes daṅ/ sa ston pa'i luṅ las/ 'khor ba las ma grol ba de srid du 'jug pas 'khor ba ji srid pa'i phuṅ po daṅ/ gnas brtan pa'i luṅ las/ srid pa'i rgyu byed pas srid pa'i yan lag gi rnam šes daṅ/ maṅ bkur ba'i luṅ las/ zag bcas las kyi rnam smin yin pas rnam par smin pa'i rnam šes daṅ/ theg pa thun moṅ du/ 'khor das kun gyi gži byed pas kun gži'i rnam šes žes bstan pa rnams rnam graṅs yin kyaṅ don gcig kho nar ma ṅes so//)*.

(2) V. Vasumitra, *Samyabhedoparacanacakra*, thèse 4 des Sautrāntika (apud Bareau *JA*, 1954, p. 265).

Cf. P. Jaini, *BSOAS* 22 (1959), p. 236, 245 et suiv. ; *Abhidharmadīpa*, Introduction, p. 100, 115.

(3) Voir aussi la discussion dans *MMK* 17. 7-10.

moment *(pratilabdhena ca dvitīyādiṣu kṣaṇeṣu samanvāgamaḥ)*; ainsi les Vaibhāṣika rendent compte de la connexion entre la Série consciente et les *dharma* relevant du *sattva* par un troisième facteur qui est dissocié de la pensée *(cittaviprayukta)*. Cette *prāpti* s'oppose à la disconnexion *(aprāpti)*; il y a par exemple *aprāpti* des *kuśalamūla* quand ceux-ci cessent de renaître (: *asamanvaya; AK* 4.80b), encore qu'elle ne soit pas définitive parce qu'il y a reprise [*prati-*]*saṃdhi)* des *kuśalamūla* (*AK* 4.80cd)[1].

Les Sautrāntika nient au contraire l'existence de la *prāpti* en tant que *dharma* substantiel *(dravyasat)* existant à part, et le Kośakāra, qui fait sienne leur opinion, explique les transformations que subit la Série consciente par leur théorie des *bīja* latents dans le *saṃtāna*. Le mot *bīja* désigne donc une certaine capacité de produire un fruit ou résultat, cette capacité étant déposée comme une trace par l'acte ; à côté des bons et mauvais *bīja* acquis par l'effort *(yatnabhāvin, prāyogika)* on admet aussi l'existence de *kuśalabīja* acquis par naissance *(utpattilābhika)* et existant dès l'origine sans effort *(ayatnabhāvin)*[2].

Cette manière de concevoir la connexion présente pour le Sautrāntika l'avantage de rendre superflue la nécessité de postuler l'existence de la *prāpti* destinée, dans la doctrine vaibhāṣika, à rattacher les *dharma* psychiques au *citta*.

En somme, dans le mécanisme de la rétribution tel que l'ont conçu les Sautrāntika, le fruit ou résultat ne naît pas directement de l'acte déjà détruit qui est pourtant sa cause, car entre l'acte et la rétribution ou maturation *(vipāka)* intervient le *bīja* déposé par l'acte qui a pour point culminant, dans un processus de transformation tendant vers la rétribution, ce qu'on nomme la condition spéciale de la Série consciente *(cittasaṃtānaviśeṣa)*. L'acte déclenche ainsi une série de moments successifs et différents, et il s'ensuit qu'on parle d'une série qui évolue *(pariṇam-)*; mais comme le dernier moment dans une telle série possède une capacité spécifique qui en fait le point culminant et décisif, on considère que le fruit se produit immédiatement après ce moment. Le *saṃtānaviśeṣa* est donc le point décisif dans une série de moments qui est suivi de la naissance du fruit[3].

(1) V. *supra*, p. 462.

(2) L'*akuśalabīja* est comparable, au moins dans une certaine mesure, à l'*anuśaya*, la « tendance » ou prédisposition latente déposée par les *kleśa* qui s'oppose à la condition enveloppante ou « obsessive » *(paryavasthāna)* de ces *kleśa*. Cet *anuśaya* n'étant ni associé à la pensée ni dissocié d'elle *(cittaviprayukta)*, il n'existe pas comme une chose substantielle, et ce qu'on désigne sous le nom d'*anuśaya* n'est donc que le *kleśa* lui-même à l'état de germe (v. LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa* 5, p. 5-7).

V. *AKV* 5. 1-2 (p. 442.29) : *vaibhāṣikanayena paryavasthānam evânuśayaḥ, vātsīputrīyanayena prāptir anuśayaḥ, sautrāntikanayena bījam;* cf. p. 444.3. Cf. *L'Abhidharmakośa* 9, p. 296 (et Th. STCHERBATSKY, *The Soul Theory of the Buddhists*, p. 947) ; LA VALLÉE POUSSIN, *MCB* 5 (1937), p. 231-232 ; P. JAINI, *BSOAS* 22 (1959), p. 239-244.

(3) V. *AK* 2.36 (p. 183-185), 2.54 (p. 272), 5.27 (p. 63), 9 (p. 296).

V. *AKBh*, chapitre IX (ñu, f. 108a-b) : *kho bo cag kyaṅ las šig zin pa las tshe phyi ma*

Dans notre étude des parallèles et des préfigurations du *(prakṛtistha)gotra* (et du *tathāgatagarbha*) en tant que Germe de l'Éveil, ce sont les bons germes *(kuśalabīja)* acquis par naissance *(utpattilābhika)* qui nous intéressent surtout, mais puisque les textes traitent en même temps des *prāyogikabīja* des *kuśala* et des *akuśala* nous les considérerons tous ensemble.

Dans le *Bhāṣya* de son *Abhidharmakośa* (2.36) Vasubandhu présente tout d'abord le Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, qui expose sa théorie de la *prāpti (thob pa)* et explique qu'elle n'est pas en réalité la cause de la naissance *(skye ba'i rgyu = utpattihetu)* des *dharma* psychiques appartenant au *sattva*, mais la cause qui détermine une disposition particulière de la Série *(rnam par bžag pa'i rgyu: vyavasthāhetu)*. Il soutient notamment que si la *prāpti* des *kleśa* n'existait pas, il n'y aurait pas de différence entre le Saint *(ārya)* au moment où celui-ci est muni d'une pensée mondaine *('jig rten pa'i yid daṅ ldan pa)* et le profane *(pṛthagjana)* puisque la disposition *(vyavasthā)* du dernier serait alors identique à celle du Saint. Cependant, étant donné qu'il pose la *prāpti* comme un facteur intermédiaire nécessaire pour l'entrée en jeu de ces *dharma*, le Vaibhāṣika peut dire que les Saints perfectionnés ont éliminé les *kleśa* parce qu'ils sont exempts de leur *prāpti*, alors que les *pṛthagjana* ont toujours leur *prāpti*.

Pour le Sautrāntika, qui se refuse à admettre la réalité d'un pareil facteur, la différence entre les deux catégories résulte au contraire directement de ce qu'on nomme la particularité de la Base *(rten gyi bye brag = āśrayaviśeṣa)*. Une fois que les *kleśa* ont été entièrement extirpés avec leurs traces ils ne peuvent plus renaître dans l'*āśraya* puisqu'ils sont alors comme des semences brûlées par le feu *(agnidagdha-bīja)*; ainsi l'*āśraya* transformé par la force du Chemin du Saint *(āryamārga)* ne comporte plus de *bīja (abījībhūta)* susceptibles de produire des *kleśa*, et cette élimination est ce que les textes ont nommé la « non-possession » *(mi ldan pa)*. En revanche, chez les

la 'bras bu 'byuṅ bar mi smra'o/ /'on te lta bu že na de'i rgyud yoṅs su 'gyur ba'i khyad par las te/ sa bon daṅ 'bras bu bžin no/ /dper na sa bon las 'bras bu 'byuṅ ba žes bya ba de ni žig pa las 'byuṅ ba yaṅ ma yin la mjug thogs su kho nar 'byuṅ ba yaṅ ma yin no/ /'o na ci že na/ rgyud yoṅs su 'gyur ba'i khyad par las te myu gu daṅ sdoṅ bu daṅ/ 'dab ma la sogs pa me tog la thug pa rim pa rdzogs pa las 'byuṅ ba bžin no/ /de ni me tog las grub pa yin na ci'i phyir sa bon de'i 'bras bu žes bya že na/ des brgyud pas me tog la de'i nus pa bskyed pas so/ /gal te de sṅon du 'gro bar ma gyur na 'bras bu de 'dra ba bskyed pa la de'i nus pa yod par mi 'gyur ro/ /de bžin du las las 'bras bu 'byuṅ žes bya ba de las yaṅ žig pa las kyaṅ mi 'byuṅ la mjug thogs su yaṅ ma yin no/ /'o na ji lta bu že na/ rgyud yoṅs su 'gyur ba'i khyad par las so/ /rgyud ni ci yin/ yoṅs su 'gyur ba ni ci yin/ khyad par ni ci yin že na/ las sṅon du 'gro ba'i sems phyir žiṅ 'byuṅ ba gaṅ yin pa de ni rgyud yin no/ /de gžan daṅ gžan du skye ba ni yoṅs su 'gyur ba yin no/ /de mjug thogs su 'bras bu skyed nus pa gaṅ yin pa de ni yoṅs su 'gyur ba gžan las khyad par du 'phags pa'i phyir yoṅs su 'gyur ba'i khyad par yin te/ de dper na yaṅ srid pa'i ñe bar len pa daṅ/ bcas pa'i 'chi ba'i sems lta bu'o//

Cf. *Prasannapadā* ad *MMK* 17.7 : *iha bījaṃ kṣaṇikam api sat svajātīyabhāviphalaviśeṣaniṣpattisāmarthyaviśeṣayuktasyaiva saṃtānasyâṅkurakāṇḍanālapattrādyabhidhānasya hetubhāvam apy upagamya nirudhyate/* — Sur le terme *viśeṣa* cf. aussi H. Jacobi, Über das ursprüngliche Yogasystem (*SPAW*, 1929), p. 624.

pṛthagjana la condition germinale *(sa bon gyi dṅos po = bījabhāva)* des *kleśa* est seulement partiellement affaiblie par la force du Chemin mondain, le seul que puisse cultiver le profane ; et cette non-élimination est ce qu'on nomme la « possession » *(ldan pa)* des *kleśa*[1].

Pour ce qui est des bons *dharma*, Vasubandhu distingue entre les *kuśaladharma* qu'on possède sans effort *(ayatnabhāvin)* et les *kuśaladharma* produits par l'effort *(yatnabhāvin)*, les premiers étant *utpattilābhika (skye bas thob pa)* et les derniers *prāyogika (sbyor ba las byuṅ ba)*[2]. Au sujet des *ayatnabhāvin* le *Bhāṣya* dit que le fait qu'on les possède *(samanvāgata)* résulte de ce que leur condition germinale dans l'*āśraya* n'a pas été détruite *(rten la de dag gi sa bon gyi dṅos po ñams par ma byas pa'i phyir ldan la: āśrayaysa tadbījabhāvānupaghātāt samanvāgataḥ)*. Mais quand un individu a détruit ses *kuśaladharma* on dit qu'il ne les possède plus *(asamanvāgata)* et partant qu'il a coupé ses Racines de bien *(dge ba'i rtsa ba kun tu chad pa = samucchinnakuśalamūla)* par son adhésion à des vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*. Vasubandhu n'admet cependant pas qu'il puisse exister un individu qui a absolument anéanti à tout jamais tous ses *kuśalamūla;* et il ajoute tout de suite que les bons *dharma* ne cessent vraiment pas d'exister même dans l'*āśraya* de celui qui a coupé les *kuśala* étant donné que ces derniers ne sont pas réellement détruits *(rgyud la dge ba'i chos rnams kyi [sa bon gyi] dṅos po gtan du yaṅ dag par bcom pa ni ma yin no: na tu khalu kuśalānāṃ dharmāṇāṃ bījabhāvasyâtyantaṃ saṃtatau samudghātaḥ).* Yaśomitra commente le refus de Vasubandhu d'admettre une rupture absolue des *kuśalamūla* en disant[3] : Il a dit *na tu khalu kuśalānāṃ dharmāṇāṃ bījabhāvasyâtyantaṃ saṃtatau samudghātaḥ* puisque cette destruction [des *kuśala* par la *mithyādṛṣṭi*] n'est pas pareille à la destruction absolue *(atyantam)* des *kleśa* dans la Série qui est effectuée par le Chemin du Saint *(āryamārga)*[4].

Dans le cas des *yatnabhāvin* la « possession » résulte de ce que la « maîtrise » *(dbaṅ ñid = vaśitva)* en vue de la production des *dharma* acquis par l'effort n'a pas été détruite *(gaṅ dag 'bad de skye ba ni skyes pa de dag daṅ rgyud la de dag skye ba'i dbaṅ ñid thogs pa med pa'i phyir ldan pa žes bya'o: ye punar yatnabhāvinas tair utpannais tadutpattau vaśitvāvighātāt saṃtateḥ samanvāgata ucyate);* Yaśomitra

(1) V. *AKBh* 2.36 (gu, f. 80b2-4) : *'phags pa rnams kyi gnas de ni mthoṅ ba daṅ bsgom pa'i lam gyi mthus ji ltar de dag gis spaṅ bar bya ba'i ñon moṅs pa rnams yaṅ 'byuṅ bar mi nus pa de ltar gyur pa yin te/ de'i phyir rten 'bru mes tshig pa bžin du ñon moṅs pa rnams kyi sa bon du ma gyur pa'am/ 'jig rten pa'i lam gyi sa bon gyi dṅos po ñams par byas na ñon moṅs pa spaṅs pa žes bya la/ bzlog pa ni ma spaṅs pa yin pas gaṅ ma spaṅs pa de daṅ ni ldan/ gaṅ spaṅs pa de daṅ ni mi ldan no žes gdags so//*

Sur le *rten = āśraya* v. *AK* 2.5 (p. 110-111), 2.45 (p. 214).

(2) Cf. *AK* 2.71 (p. 320), 4.79 (p. 171).

(3) *AKV* 2.36 (p. 66).

(4) Cf. Aṅguttaranikāya 62. 3-8 (III, p. 404-409) ; P. Jaini, *Abhidharmadīpa*, p. 168-169 (note).

précise que le *vaśitva* est une particularité de la capacité *(sāmarthya-viśeṣa)* en vue de leur production.

Le terme de *samanvāgama* ([*kun tu*] *ldan pa)* se rapporte donc à des choses différentes : le *bīja* des *kliṣṭadharma* qui n'ont pas été extirpés *(rtsa nas ma bton pa = anapoddhṛta*, par l'*āryamārga)*, le *bīja* qui n'a pas été détruit *(ñams par ma byas pa = anupahata*, par le *laukikamārga*; Yaśomitra ajoute le *bīja* des *kuśaladharma* de la catégorie *ayatnabhāvin* qui n'ont pas été détruits par la *mithyādṛṣṭi)*, et le *bīja* fortifié des *kuśala* qui sont *yatnabhāvin* dans un moment de « maîtrise » *(paripuṣṭaṃ ca vaśitvakāle yatnabhāvināṃ kuśalānāṃ)*[1]. C'est ainsi que, selon le Sautrāntika, la « possession » n'est pas une chose existant à part *(anyad dravyam)* comme la *prāpti* des Vaibhāṣika.

Par ailleurs, le *bīja* est le *nāmarūpa* (ou, comme l'ajoute Yaśomitra, une forme consistant en l'ensemble des cinq *skandha; voir AK* 3.30) représentant une capacité à effet direct ou à distance visant la production du fruit *('yan nāmarūpaṃ phalotpattau samartham'/ yat pañca-skandhātmakaṃ rūpaṃ phalotpattisamartham/ 'sākṣād' anantaraṃ 'pāramparyeṇa' dūrataḥ)*. Et l'évolution *(pariṇāma)* est une modification de la *saṃtati*, laquelle consiste en les *saṃskāra* des trois temps dans une relation de causalité *(hetuphalabhūta)*[2].

Dans son traitement de la rétribution de l'acte dans son *Karma-siddhiprakaraṇa* Vasubandhu a aussi exposé en détail la théorie des *bīja* du *cittasaṃtāna*, du *pariṇāmaviśeṣa* du dernier, et de sa *śakti* (§ 20-32).

L'auteur de l'*Abhidharmadīpa* a défendu la position vaibhāṣika contre la critique du Kośakāra. Et après avoir rappelé que les *kuśala-mūla* sont détruits par la *mithyādṛṣṭi* (p. 164-165), la *Vibhāṣāprabhā-vṛtti* explique la différence entre les *kuśaladharma* qui sont *prāyogika* et ceux qui sont acquis par naissance en précisant que les premiers peuvent disparaître alors que les derniers accompagnent toujours l'individu et sont donc ininterrompus (*asti câsya* [*pudgalasya*] *kuśalamūlam anusahagatam*[3] *anupacchinnam upapattilābhikam;* p. 166). Mais tout de suite après ce commentaire fait allusion au *samucchinnakuśalamūla* chez qui tous les bons *dharma* ont été entièrement détruits (p. 167). Ensuite, en la qualifiant de contraire à l'écriture et au raisonnement, le même commentaire repousse l'idée attribuée au Kośakāra selon laquelle un *kuśaladharmabīja* subtil pourrait subsister dans l'esprit mauvais jusqu'à ce qu'un bon *citta* naisse de la réunion des conditions nécessaires (*sūkṣmaṃ kuśala-dharmabījaṃ tasminn akuśale cetasy avasthitaṃ yataḥ punaḥ pratyaya-*

(1) *AKV* 2.36 (p. 67.5).

(2) *AKV* 2.36 (p. 67. 7-9).

Cf. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien,* I, p. 672-674.

(3) Ailleurs on rencontre la leçon *aṇusahagata;* v. *L'Abhidharmakośa* 2, p. 245 n. 2 ; P. Jaini, *Abhidharmadīpa,* p. 166 n. 3. — Cf. L. de La Vallée Poussin, Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali, *MCB* 5 (1937), p. 231-232.

sāmagrīsaṃnidhāne sati kuśalaṃ cittam utpadyate iti kośakāraḥ; p. 168) ; car, explique-t-il, on ne saurait soutenir qu'un fruit puisse être différent de sa cause (p. 169)[1]. Ainsi donc, selon la doctrine vaibhāṣika, si une Série où les Racines de bien ont été détruites en vient à posséder à nouveau un *kuśaladharma*, cela est dû uniquement à l'action de la *prāpti*[2].

Yaśomitra, qui a incorporé dans sa *Vyākhyā* une longue discussion sur le *bīja* et la *cittasaṃtati*, est allé plus loin que ne l'a fait Vasubandhu dans son *Bhāṣya* en élaborant la théorie de l'évolution de la Série et de son moment culminant. Selon Yaśomitra, le *pariṇāma* de la *saṃtati* ne ressemble point à la modification consistant à ce qu'un deuxième *dharma* naît après la cessation d'un premier dans une Série continue *(avasthāyinī saṃtatiḥ)*[3] comme le soutenaient les autorités du Sāṃkhya[4], car les moments instantanés de la Série sont, selon le Sautrāntika, dans une simple relation de cause à effet *(hetuphalabhūta)*[5]; par conséquent une *saṃtati* ne consiste qu'en les *saṃskāra* des trois temps qui entrent en activité sans interruption (*kiṃ yathā sāṃkhyānām avasthitadravyasya dharmāntaranivṛttau dharmāntaraprādurbhāvaḥ, tathāvasthāyinyāḥ saṃtater anyathātvam iti/ nêty ucyate/ kiṃ tarhi/ 'hetuphalabhūtā'/ ... hetuphalam iti nairantaryeṇa pravṛttās traiyadhvikāḥ saṃskārāḥ saṃtatir iti vyavasthāpyante/*; p. 67.11-14). Rappelons que la « possession » *(samanvāgama)* dont fait état le Sautrāntika est un *prajñaptidharma* (et non pas un *dravyadharma*, p. 67.19), *prajñapti*, *saṃvṛti* et *vyavahāra* étant ici des équivalents (p. 67.21).

Yaśomitra distingue par ailleurs entre cinq sortes de germe *(bījajāta)* dont un « germe radical » *(mūlabīja)*[6].

En commentant ensuite la doctrine du *Bhāṣya* relative au *bīja*, Yaśomitra examine la théorie selon laquelle il est une potentialité ou capacité particulière *(śaktiviśeṣa)*[7]. Étant donné cette définition, la question se pose de savoir si le *śaktiviśeṣa* est différent ou non du *citta;* et le Vaibhāṣika s'empresse de faire remarquer au Sautrāntika que s'il était une chose différente *(arthāntara)* du *citta* il serait simplement la *prāpti* sous un autre nom, et que le désaccord entre leurs écoles ne porterait donc plus que sur le nom de ce facteur. En

(1) La *Vibhāṣāprabhāvṛtti* nie aussi qu'il puisse y avoir une relation de *sabhāgatā* entre les deux (p. 170). (La section de l'*Abhidharmadīpa* où l'on s'attendrait à trouver un traitement de la *prāpti* est perdue ; v. Jaini, p. 37 n. 4 et p. 171 n. 1).

Les Theravādin ont aussi admis la destruction des *kusala;* v. *Puggalapaññatti* (7.1, p. 71) : *idh' ekacco puggalo samanvāgato hoti ekantakāḷakehi akusalehi dhammehi, evaṃ puggalo sakiṃ nimuggo nimuggo va hoti.* — Cf. P. Jaini, *BSOAS* 22, p. 246-247.

(2) *Abhidhammadīpa* 4, nº 199 ; cf. *L'Abhidharmakośa* 2.59c (p. 294), 4.80a.

(3) *AKV* 2.36 (p. 67.11).

(4) Cf. *Yogasūtrabhāṣya* 3.13 ; *Abhidharmadīpa* 2, nº 139.

(5) Cf. *L'Abhidharmakośa* 3. 49-50a (p. 142-143), 2.44 (p. 214), 2.54 (p. 271 et suiv.), 6.41 (p. 220) ; *Siddhi*, p. 113. — Voir aussi Sthiramati, *Bhāṣya* ad *Triṃśikā* v. 19 (p. 38).

(6) *AKV* 3.100 (p. 105.22). Cf. *L'Abhidharmakośa* 3, p. 210 n. 2.

(7) *AKV* 2.36 (p. 67.3, 68.2 et suiv).

revanche, si le *śaktiviśeṣa* n'est pas une chose différente du *citta*, le Vaibhāṣika estime qu'un *akuśala* pourra être le *bīja* d'un *kuśala* et, réciproquement, qu'un *kuśala* pourra être le *bīja* d'un *akuśala* — ce qui est absurde puisque, dans cette hypothèse, le *kuśala*°, l'*akuśala*°, l'*avyākṛta*°, le *sāsrava*°, et l'*anāsrava-bīja* seraient tous confondus[1]. Mais le Sautrāntika réplique que le *bīja* n'est ni une chose différente *(arthāntara)* ni une chose identique *(anarthāntara)* par rapport au *citta* parce qu'il n'est qu'une désignation relative *(upādāyaprajñaptirūpatvāt)*[2].

Yaśomitra présente ensuite une théorie alternative du *bīja* et de la *cittasaṃtati* qui doit être relevée même si nous ne pouvons pas étudier en détail toutes ses implications. Ou bien, dit-il[3], on peut dire que le *bīja* n'est pas une chose différente du *citta*. En effet, quand un bon *citta* naît, son germe est déposé dans le *citta* de sa Série, qui est de son espèce (c'est-à-dire *kuśala*) ou de l'autre espèce (c'est-à-dire *akuśala*) (*kuśalena hi cittotpannena svajātīye 'nyajātīye vā svasaṃtānacitte bījam ādhīyeta;* 2.36, p. 68.12) ; la différence entre les deux moments consiste alors à ce que des effets *(kārya)* particuliers résultent de causes *(kāraṇa)* particulières, et un certain *citta* étant alors produit par le *bīja*, le *citta* ainsi déterminé *(viśiṣṭa)* par lui est capable de produire l'effet du bon germe *(tena tac cittam utpadyeta/ tadviśiṣṭaṃ cittaṃ kuśalabījakāryakriyāyāṃ samartham utpadyeta)*. De même, quand un mauvais *(akuśala) citta* naît, il dépose un *bīja* dans le *citta* de sa Série, qui est de son espèce ou de l'autre espèce ; et déterminé ainsi il naît avec la capacité de produire l'effet d'un mauvais germe. Il en est de même des *avyākṛta*°, des *sāsrava*° et des *anāsrava-bīja*. Par conséquent, tantôt déposant son germe et tantôt engendrant [son fruit], le *citta* naissant d'un autre *citta* fonctionne à tour de rôle comme le « parfumé » et le « parfumeur » (*anyonyabījādhāyakam anyonyajanakaṃ ca cittaṃ cittāntarād utpādyamānam anyonyavāsyavāsakatvena pravartate;* p. 68.20). Ainsi, comme le *śaktiviśeṣa* est déposé dans un bon *citta* ou dans un mauvais *citta*, un mauvais *citta* ne deviendra pas bon et un bon *citta* ne deviendra pas mauvais, car il n'est question que d'une potentialité particulière *(śaktiviśeṣamātratvāt)* qui est déposée. Et les mots *śakti*, *bīja* et *vāsanā* étant des synonymes, on dira également une mauvaise *vāsanā*, etc.[4]

Après avoir ainsi repoussé les objections des Vaibhāṣika, Yaśomitra conclut sa discussion en disant : Un bon *citta* ayant été aboli [dans une Série], un mauvais *citta* déterminé par la potentialité [d'un

(1) *AKV* 2.36 (p. 68. 2-10) ; cf. 5. 1-2. Comparer l'objection mentionnée dans la *Vibhāṣāprabhāvṛtti* citée plus haut, p. 478, et p. 475. — La référence à l'*anāsravabīja*, qui n'a pas encore figuré dans la présente discussion, est à remarquer.

(2) *AKV* 2.36 (p. 68. 10-12). Comparer l'expression *upādāya prajñaptiḥ* (cf. J. May, *Candrakīrti, Prasannapadā*, n. 494).

(3) *AKV* 2.36 (p. 68).

(4) *AKV*, p. 68. 12-23.

akuśala précédent] naîtra, ce *citta* étant capable de se reproduire lui-même soit directement soit à distance ; et le *bīja* est donc une potentialité particulière *(kuśalena cittena nirudhyamānena tathā śaktiviśiṣṭaṃ akuśalaṃ cittaṃ janyeta/ yathā tac cittaṃ svotpattiyogyaṃ bhaviṣyati sākṣāt pāramparyeṇa vêti śaktiviśeṣa eva bījam)*. Pourtant, le *bīja* n'est rien parce qu'il existe seulement par désignation[1].

Selon les commentaires de l'*Abhidharmakośa*, l'*āśraya* est étroitement lié aux *bīja* puisqu'il constitue leur base ou point d'appui ; et dans la *Vyākhyā* de Yaśomitra l'*āśraya* figure comme l'équivalent de la Série consciente *(cittasaṃtāna)* associée à des germes innombrables[2]. Lorsque les commentaires de l'*AK* (1.20) posent l'équivalence du *dhātu* et du *gotra* ils précisent que les dix-huit *dhātu* se trouvent dans le *saṃtāna* ou l'*āśraya*[3]. La pensée d'Aplanissement *(samāpatticitta)* par exemple entrave la naissance de la pensée et rend ainsi l'*āśraya* ou le *saṃtāna* inapte à la naissance des pensées (2.44cd) ; d'autre part, du fait qu'il possède le contrecarrant qu'est le Chemin, le moine obtient un *āśraya* où la naissance des *kleśa* est barrée (2.55d)[4]. Par ailleurs, l'idée du moi a pour base l'*āśraya*[5]; l'*āśraya* est aussi le point d'appui du *citta*, le *ṣaḍāyatana* (2.5) qui est à son tour le point d'appui du *saṃsāra* (2.6). L'*āśraya* est donc la base du psychisme — ou même de toute la personnalité psychosomatique *(ātmabhāva)* — car, selon d'autres passages de la *Vyākhyā*, *āśraya*, *ātmabhāva* et *bhava* sont des synonymes[6] ; et son arrêt ou sa transmutation conduit à la délivrance.

Une transformation de l'*āśraya* peut s'effectuer de plusieurs façons selon les commentaires de l'*Abhidharmakośa*. Elle peut résulter par exemple de l'abandon *(tyāga)* de l'*āśraya* lors de la mort, les *āśraya* de la vie actuelle et de la vie future étant différents quand il n'y a pas entre eux d'homogénéité de classe *(nikāyasabhāgatā)*[7]; d'autre part, une transformation ou un « bouleversement » *(vikopana)* de l'*āśraya* peut résulter d'un changement physiologique (du *liṅga* ou du *vyañjana*)[8]. Mais au point de vue de la sotériologie la transfor-

(1) *AKV*, p. 69. 12-22 *(...na bījaṃ nāma kiṃcid asti prajñaptisattvāt/ ata eva prāptyaprāptī prajñaptisatyāv ucyete)*. Cf. ad 9 (p. 719 et suiv.) (*L'Abhidharmakośa* 9, p. 296-300) ; *Karmasiddhiprakaraṇa* § 19, 20, 32, 40.

(2) Cf. *supra*, p. 476-477. Sur l'*āśraya* voir aussi ci-dessus, p. 421 et suiv., 435.

(3) V. *Vibhāṣāprabhāvṛtti*, p. 385 ; *supra*, p. 465-468.

(4) Cf. *Karmasiddhiprakaraṇa* § 30-32.

(5) V. *L'Abhidharmakośa* 6, p. 148. — Sur l'*āśraya* et l'*ātman* voir aussi *Prasannapadā* ad *MMK* 23.4 (p. 454. 2-3).

(6) *AKV* 2.36 (p. 66.5). Cf. 5.2 (p. 445. 1-3).

(7) V. *AKV* 4.27 avec 2.41a ; 4.38 ; cf. 4.41a-b, 72b. Dans *AKV* 3.42 (p. 81) le *vipariṇāma* de l'*āśraya* est la mort (et l'abandon de la *nikāyasabhāgatā* est aussi la mort ; v. *L'Abhidharmakośa*, 4.38 [p. 94], 4.39 [p. 100]).

(8) V. *AKV* 4.38 (avec 4.14, 41ab) ; 6.21. Cf. E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 280 n. 37.

mation fondamentale est la transmutation *(parivṛtti)* de l'*āśraya* due à la cultivation du Chemin, car les prédispositions germinales *(āśaya)* sont alors métamorphosées par la pratique spirituelle[1].

Dans son *Abhidharmasamuccaya* Asaṅga range la *prāpti* parmi les *cittaviprayuktasaṃskāra* et la définit comme l'acquisition *(pratilambha)*, ou la possession *(samanvāgama)*, des bons et mauvais *dharma* (p. 10), mais sans entrer dans une discussion critique de la nature de la *prāpti* comme l'ont fait les Sautrāntika. Dans ce traité il précise seulement que la « possession » revêt trois formes selon qu'elle est le *bījasamanvāgama*, le *vaśitāsamanvāgama* ou le *samudācārasamanvāgama* (p. 35). On peut être en possession *(samanvāgata)* des *kleśa* et *upakleśa* relevant des plans du *kāma*, du *rūpa* et de l'*ārūpya* moyenant leur *bījasamanvāgama*, ainsi que des *kuśala* acquis par naissance *(upapatti[prati]lābhika)*; la possession du *bījasamanvāgama* des *kleśa* résulte de la non-production de leur contrecarrant *(pratipakṣa)*, tandis que le fait de ne pas être en possession *(asamanvāgata)* du *bījasamanvāgama* de ces *kleśa* résulte de la production du *pratipakṣa*. D'autre part, le *vaśitāsamanvāgama* consiste en la possession de la « maîtrise » des *prāyogika-dharma*, etc. La possession du *samudācārasamanvāgama* des *dharma* qui sont bons, mauvais ou neutres, et qui sont présents *(sammukhībhūta)*, constitue la troisième forme de la possession[2].

L'*Abhidharmasamuccaya* fait état aussi du *samucchinnakuśalamūla* et précise qu'il peut être en possession *(samanvāgata)* ou ne pas être en possession *(asamanvāgata)* du *bījasamanvāgama* des *kuśaladharma*. Ainsi donc, dans ce traité, Asaṅga a admis à la fois l'existence d'une catégorie d'individus qui ont coupé leurs Racines de bien sans avoir absolument extirpé les traces latentes de ces dernières, et d'une autre catégorie qui au contraire n'est plus en possession des *bīja* des Racines de bien ; c'est cette deuxième catégorie qui est caractérisée par la possession absolue de la souillure et qui constitue la classe des *icchantika* n'ayant pas pour qualité d'être parinirvāṇés (*samucchinnakuśalamūlaḥ kuśalānāṃ dharmāṇāṃ bījasamanvāgamena samanvāgato 'samanvāgataś ca vaktavyaḥ|| ātyantikaḥ punaḥ saṃkleśasamanvāgamaḥ aparinirvāṇadharmakāṇām icchantikānāṃ draṣṭavyaḥ| mokṣahetuvaikalyād ātyantika eṣāṃ hetvasamanvāgamaḥ||;* p. 35)[3].

Selon la *Bodhisattvabhūmi*, qui réunit comme on sait des enseignements relevant de l'Abhidharma hīnayāniste et du Vijñānavāda mahāyāniste, le *bīja* est un nom du *gotra*, du *dhātu* et de la *prakṛti* (§ 1.1) ; et le Bodhisattva résidant dans son *gotra* est porteur des

(1) V. L'*Abhidharmakośa* 4.4ab (p. 24, sur l'*āśraya* et l'*āśaya*) ; 4.56 (p. 123) ; 6.41 (p. 220, sur l'*āśrayaviśeṣalābha*). Cf. 7, p. 81 n. ; 8, p. 211 n. 1 ; *Siddhi*, p. 218-219.

(2) Cf. *L'Abhidharmakośa* 3, p. 8 ; 4, p. 175. — Sur la connexion entre la *prāpti* de l'*AS* et le *bīja* v. TSOṄ KHA PA, *Yid daṅ kun gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa*, f. 20b-21a.

(3) Cf. *MSA* 3.11, qui parle plutôt d'un *hetuhīna*.

germes de son espèce (*gotravihārī bodhisattvo bījadharo bhavati;* § 2.4 p. 318). Ce traité connaît en outre (§ 3.6, p. 401) une classification quadruple du *dhātu* selon qu'il est le germe existant par nature *(prakṛtisthaṃ bījam)*, le germe produit par un effort antérieur *(pūrvābhyāsasamutthita)*, le germe purifiable *(viśodhya)*, et le germe qui n'est pas purifiable *(aviśodhya)*; les trois premiers *bīja* se trouvent chez les personnes ayant pour qualité d'être parinirvāṇées *(parinirvāṇadharmaka)* alors que l'*aviśodhyabīja* appartient à l'*aparinirvāṇadharmaka*. Ces divisions du *dhātu* sont connues par le savoir portant sur les Éléments différents *(nānādhātujñāna)*[1].

L'enseignement ancien du Vijñānavāda concernant les germes dans l'*āśraya* et la transmutation *(parāvṛtti)* de celui-ci a été résumé dans deux vers du *MSA*[2]. Le vers 9.12 dit :

kleśajñeyavṛtīnāṃ satatam anugataṃ bījam utkṛṣṭakālaṃ
yasminn astaṃ prayātaṃ bhavati suvipulaiḥ sarvahāniprakāraiḥ/
buddhatvaṃ śukladharmapravaraguṇatayā āśrayasyânyathāptis
tatprāptir nirvikalpād viṣayasumahato jñānamārgāt suśuddhāt//

« Le germe des obstructions en Affects et du connaissable, toujours présent de temps immémorial, y est anéanti par toutes les formes très complètes de l'élimination : cette bouddhaté est le changement de Base associé aux excellentes qualités des bons *dharma;* on l'obtient par la voie de la Gnose sans conceptualisation différenciatrice très grande en objets (: *pṛṣṭhalabdhajñāna)* et très pure (: *lokottarajñāna*). »
Et le vers 11.44 dit :

padārthadehanirbhāsaparāvṛttir anāsravaḥ/
dhātur bījaparāvṛtteḥ sa ca sarvatragāśrayaḥ//

« La transmutation de l'image du support, de la chose et du corps, par suite de la transmutation du germe, est l'*anāsravadhātu;* il a une base universelle[3]. » Selon le *Bhāṣya*, *bījaparāvṛtti* signifie *ālayavijñānaparāvṛtti*, et la connexion entre le *bīja*, le *dhātu* et l'*ālayavijñāna* (qui n'est pas mentionné nommément dans les stances du *MSA* et du *MAV*) est enseignée aussi dans le *Bhāṣya* sur 11.32. Au vers 9.48 l'*amalāśraya* des *buddha* est le résultat de la *parāvṛtti.*

Une des principales sources de la notion de l'*(ālaya)vijñāna* comportant tous les germes est une *gāthā* du *Saṃdhinirmocanasūtra* (§ 5.7) :

(1) Sur la relation entre le *bīja* et le *gotra* voir aussi *Siddhi*, p. 115-116 avec p. 106 ; cf. STHIRAMATI, *Bhāṣya* ad *Triṃśikā* v. 30 (p. 44.17).

(2) Sur la *parāvṛtti* ~ *parivṛtti* v. *supra*, p. 421 et suiv., 435.

(3) Cf. *MSA* 9.13 et suiv. ; 9.60 ; 11. 17-18, 33, 42 ; 14.29, 45 ; 19.54. — Le *MSABh* connaît aussi les termes *āśrayaparivṛtti* et °*parivartana* (6.9 ; 9.12 ; 11.4 ; 16.67). Comparer en outre l'*āśrayapariśuddhi* (20-21.50). Cf. *BBh* § 3.6 (p. 405-406) (et § 3.3, p. 369) ; *MS* § 1.57, 9.2.

ādānavijñāna gabhīrasūkṣmo ogho yathā vartati sarvabījo/
bālāna eṣo mayi na prakāśi mā haiva ātmā parikalpayeyuḥ//[1]

« La connaissance appropriatrice[2], profonde et subtile, munie de tous ses germes procède comme une vague ; craignant qu'ils n'imaginent qu'elle est un soi, je ne l'ai pas exposée aux enfantins. » — Dans un commentaire de ce Sūtra attribué à Asaṅga, il est dit que le *citta* muni de tous les *bīja* est un mystère ; en effet, il est difficile de le connaître parce qu'il est la fondation de l'Enseignement[3], et qu'il existe comme le caractère du germe de tous les *vijñāna* actifs *(pravṛttivijñāna)* alors qu'il n'existe point avec un caractère propre[4]. Les sources citent en outre un passage de l'*Abhidharmasūtra* mahāyāniste qui est censé se rapporter à l'*ālayavijñāna :* « Le *vijñāna* qui, étant muni de tous les *bīja*, est le « gîte » de tous les *dharma*, on le nomme *ālaya ;* je l'ai révélé aux meilleurs »[5].

Selon le *Mahāyānasaṃgraha* d'Asaṅga, l'*ālayavijñāna* est muni de tous les *bīja (sarvabījaka)*[6], et le *Bhāṣya* et l'*Upanibandhana* précisent qu'il possède une potentialité particulière puisqu'un *bīja* comporte son *śaktiviśeṣa*[7] ; le *Bhāṣya* du *MAV* dit que l'*ālayavijñāna* est une cause et qu'il renferme les germes[8] ; et la *Triṃśikā* définit l'*ālayavijñāna* comme ce qui contient tous les germes (*ālayākhyaṃ vijñānaṃ vipākaḥ sarvabījakam*, v. 2). En effet, comme l'explique Sthiramati, il est non seulement le « gîte » *(ālaya = sthāna)* des *bīja* des *dharma* souillés *(sarvasāṃkleśikadharmabīja)* mais aussi le point d'appui *(āśraya)* des *bīja* de tous les *dharma (sarvadharmabījāśraya)*[9]. Les *kleśa* et les *upakleśa* entrent en activité, en venant du *citta*, quand les Imprégnations *(vāsanā)* deviennent actives par l'effet du point culminant et décisif dans l'évolution de la Série *(saṃtatipariṇāmaviśeṣa) ;* mais leurs germes déposés dans l'*ālayavijñāna* sont éliminés

(1) Cette stance est citée dans le *MS* § 1.4, le *Karmasiddhiprakaraṇa* § 32, le *Triṃśikābhāṣya* de Sthiramati ad v. 15 (p. 34), et l'autocommentaire de Candrakīrti au *Madhyamakāvatāra* 6.95 (p. 196). Voir aussi *Siddhi*, p. 173.

(2) Sur l'*ādānavijñāna* v. *Saṃdhinirmocanasūtra* § 5 et § 8.37 ; Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya* ad v. 29-30 ; *Siddhi*, p. 166-174 ; E. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule* p. 3*-4*.

(3) *dGoṅs 'grel rnam bšad* (édition de Lamotte, p. 59) : *bstan pa'i sa 'og ma.*

(4) Cf. Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, *Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rnam par bšad pa*, f. 22b2.

(5) V. *MS* § 1.2 et *Siddhi*, p. 172 (la version chinoise dit : « le *vijñāna* gîte dans tous les *dharma* »). Cf. Sthiramati, *Bhāṣya* ad *Triṃśikā*, v. 2.

(6) *MS* § 1.2, 16 et suiv. ; *Siddhi*, p. 98 et suiv. Cf. *Ghanavyūha* (cité *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. 62a2) : *sṅon med bag chags ldan pas na// kun gži sa bon thams cad can//*

(7) V. *Bhāṣya* et *Upanibandhana* ad *MS* § 1.14, 16 (dans *MCB* 3, p. 222 et suiv., 228-229).

(8) *MAVBh* 3.22 : *hetur bījasaṃgṛhītam ālayavijñānam.*

(9) V. *Upanibandhana* ad § 1.1. (*MCB* 3, p. 171-173) sur l'*ālayavijñāna* comme *hetu (? rgyu)* des *sāṃkleśikadharma* et *āśraya* ou *niśraya (rten)* de *tous* les *dharma* (Cf. *Siddhi*, p. 96, 169 et suiv. ; *supra*, p. 440 n. 4, et p. 282 n. 1). — Remarquons qu'on distingue ainsi entre un *rgyu* et un *niśraya* (encore que la *BBh* les assimile dans § 1.1, *supra*, p. 87 ; voir aussi *RGVV* 1. 149-152).

par le Chemin qui contrecarre les *kleśa* et existe simultanément avec eux, et quand leurs germes ont été ainsi éliminés les *kleśa* ne sont plus produits par cette base et on obtient le *nirvāṇadhātu* avec reste (*Bhāṣya* ad *Triṃśikā*, v. 19 : *avaśyam ālayavijñānaṃ tadanyavijñānasahabhūmiḥ kleśopakleśair bhāvyate svabījapuṣṭyādānata ity abhyupeyam/ ye punaś cittata eva saṃtatipariṇāmaviśeṣād yathābalaṃ vāsanāvṛttilābhe sati kleśopakleśāḥ pravartante teṣāṃ câlayavijñānavyavasthitaṃ bījaṃ tatsahabhuvā kleśapratipakṣamārgeṇâpanīyate/ tasmiṃś câpanīte na punas tenâśrayeṇa kleśānām utpattir iti sopadhiśeṣo nirvāṇadhātuḥ prāpyate/*). Quand ces *bīja* ont été détruits on obtient donc l'Omniscience (*sarvajñatā*). C'est l'*anāsravadhātu* qui consiste en la transmutation de la Base (*āśrayaparāvṛttirūpa*), le *dhātu* étant la cause (*dhātu = hetu*) des *āryadharma*; ce *dhātu* est à la fois impensable puisqu'il est à connaître intuitivement en tant qu'inaccessible à la raison spéculative et sans analogue (*acintyas tarkāgocaratvāt pratyātmavedyatvād dṛṣṭāntābhāvāc ca*) et *dhruva*, *nitya* et *sukha*[1].

En somme, l'*āśraya* est ici l'*ālayavijñāna* muni de tous les germes (*āśrayo 'tra sarvabījakam ālayavijñānam*); et sa *parāvṛtti* consiste en la cessation des Imprégnations de la Turbulence, de la maturation et de la dualité, et en la présence de la maniabilité[2] et de la Gnose sans dualité du *dharmakāya* (*Bhāṣya* ad *Triṃśikā*, v. 29-30 : *tasya parāvṛttir yā dauṣṭhulyavipākadvayavāsanābhāvena nivṛttau satyāṃ karmaṇyatādharmakāyādvayajñānabhāvena parāvṛttiḥ*). Ce sont les *sāṃkleśikadharmabīja* et l'*akarmaṇyatā* qui constitue la Turbulence (*dauṣṭhulya*).

Malgré les points de contact et les ressemblances terminologiques entre les théories des Ābhidhārmika et des Sautrāntika relatives aux *bīja* et à l'*āśraya* d'une part et les théories de l'*ālayavijñāna* et de l'*āśrayaparāvṛtti* du Vijñānavāda de l'autre, il est difficile de déterminer exactement les liens historiques entre ces écoles. Certains savants — notamment L. de La Vallée Poussin, E. Lamotte et E. H. Johnston — ont supposé que la doctrine de l'*ālayavijñāna* est au fond un développement d'une théorie des Sautrāntika (qui ont d'ailleurs soutenu la théorie de l'*ekarasaskandha*, lequel serait un précurseur de l'*ālayavijñāna*)[3] ; mais la doctrine vijñānavāda diffère de celle des Sautrāntika puisqu'elle enseigne que le *vāsaka* et le *vāsya* doivent nécessairement être simultanés[4]. Récemment

(1) STHIRAMATI, *Triṃśikābhāṣya*, v. 30. — Il s'agit donc des mêmes épithètes (moins *ātman*) que les sources traitant du *tathāgatagarbha* rattachent à l'Absolu.

(2) Sur la *karmaṇyatā* « maniabilité, aptitude » voir STHIRAMATI, *Bhāṣya* v. 10. Cf. *supra*, p. 411, 425-426.

(3) V. L. de LA VALLÉE POUSSIN, Notes sur l'Ālayavijñāna, *MCB* 3 (1934-35), p. 151, 166-167 ; *MCB* 5, (1937), p. 231 et suiv. ; E. LAMOTTE, *Karmasiddhiprakaraṇa*, Introduction, p. 34-35 (du tiré à part) ; *Histoire du bouddhisme indien*, I, p. 673 ; E. H. JOHNSTON, *Ratnagotravibhāga*, Introduction, p. XIII. Cf. E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, I (Salzburg, 1953), p. 418.

(4) Sur la simultanéité du *vāsya* et du *vāsaka* — *ālaya* et *pravṛttivijñāna* — v. *MS* § 1.15, 17, 19, 24, 25, 27, avec le *Bhāṣya* et l'*Upanibandhana* (dans *MCB* 3, p. 226 et suiv., 241 et

M. E. Frauwallner a proposé de rattacher la théorie de l'*ālayavijñāna* (et peut-être aussi celle des *bīja*) à l'école des Mahīśāsaka[1] ; cette école, à laquelle Asaṅga a d'abord appartenu, a d'ailleurs admis un certain **āsaṃsārikaskandha* qui est, selon le Mahāyānasaṃgraha (§ 1.11), une expression *(paryāya)* pour l'*ālayavijñāna.* — Comme nous l'avons déjà vu, la notion de l'*āśraya* et de sa transmutation se trouve d'autre part dans le *Pramāṇavārttika* (2.206) de Dharmakīrti, c'est-à-dire dans un texte qui, bien qu'il se rattache au Cittamātra, n'admet pas l'*ālayavijñāna* (*supra*, p. 435). Et ces mêmes notions se trouvent en outre dans la *RGVV*, un traité dont la connexion avec le Vijñānavāda est des plus problématiques.

Sur quelques points qui peuvent prêter à controverse la doctrine des traités des premiers Vijñānavādin n'était parfois pas aussi claire qu'on l'aurait souhaité, et les docteurs postérieurs de l'école ont donc proposé des interprétations divergentes. En ce qui concerne la théorie des *bīja*, le *Gūḍhārtha* et la *Siddhi* connaissent trois doctrines principales enseignées par les docteurs postérieurs. Selon Candrapāla[2], *dhātu* (ou *hetu*) est un autre nom de *bīja*, et ce *dhātu* vient d'un temps sans origine. Les *bīja*[3] existent par nature depuis toujours — par la *dharmatā* et non pas par la **bhāvanā (bsgo ba : hiun-si)*[4] — et les êtres munis du *dharma* du *parinirvāṇa* sont depuis toujours munis de tous les *bīja;* au contraire, chez l'*aparinirvāṇadharmaka* les *bīja* des trois sortes d'Éveil (c'est-à-dire des *bodhi* des trois *yāna*) manquent. Ces *dharmatābīja* sont tant purs qu'impurs[5]. Deux autres docteurs, Nanda et *Śrīsena, ont soutenu au contraire que tous les *bīja* naissent de la **bhāvanā*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de *bīja* « primitifs » ; et si

suiv., 252) ; *Siddhi,* p. 99 et suiv., 108, 116, 120-123, 468-472. — Cf. l'opinion des Mahāsāṃghika rapportée par Vasumitra (troisième thèse secondaire) ; cf. La Vallée Poussin, *Siddhi,* p. 184 n. 2 et p. 411 n. 1.

Le Sautrāntika-Dārṣṭāntika estime au contraire que le *kṣaṇa* antérieur « parfume » le *kṣaṇa* postérieur ; v. *Bhāṣya* et *Upanibandhana* ad *MS* § 1.23-24 (dans *MCB* 3, p. 242, 246). Cf. *Siddhi,* p. 186-187 (et p. 221-222) ; L. Schmithausen, Sautrāntika-Voraussetzungen, *WZKSO* II (1967), p. 109 et suiv. ; *infra,* p. 487-489.

(1) V. *Philosophie des Buddhismus,* p. 328.

(2) Candrapāla fut un disciple de Dharmapāla, le maître de Śīlabhadra, dont Hiuan-tsang fut le disciple ; cf. N. Péri, A propos de la date de Vasubandhu, *BEFEO* 1911, p. 33 n. 1 (du tiré à part).

(3) Ici et dans ce qui suit la traduction tibétaine du *Gūḍhārtha* porte *bag chags* = *vāsanā.* Sur *vāsanā* et *bhāvanā* et leurs équivalents chinois v. *Siddhi,* p. 105.

(4) Pour le *hiun-si* du chinois, que La Vallée Poussin traduit par *bhāvanā* (*Siddhi,* p. 105), le tibétain a *bsgo ba.*

L'équivalence *bsgos pa* = *bhāvanā* est attestée dans le *MSABh* (1.18 et 11.1), et *bsgo ba* = *bhāvyate* se rencontre dans le *Triṃśikābhāṣya* (ad v. 19, p. 38.25) ; dans *MAV* 5.16 *jalpabhāvita* = *rtog pas bsgos pa,* que le *Bhāṣya* glose par °*paribhāvita* = *yoṅs su bsgos pa,* et dans *Triṃśikābhāṣya* ad v. 19, *bsgos pa* traduit à la fois *adhivāsi* (caus.), p. 38.11) et *paribhāvita* (p. 38.4 ; ainsi *Mahāvyutpatti* nº 6714 et nº 9312). Cf. *MS* § 1.23.

(5) Voir *Siddhi,* p. 102-104. Selon dPaṅ lo tsa ba et Sa bzaṅ lo tsa ba (cités dans *Grub mtha' chen mo,* ṅa, f. 62b), c'est aussi l'opinion de Paramārtha, qui aurait été d'accord avec Candrapāla sur la relation entre la *vāsanā* et la *dharmatā.*

les écritures ont déclaré qu'il y a des *bīja* existant de tout temps, cela veut dire simplement que les « parfumeurs » (*bhāvaka* ou *vāsaka*, les *dharma* actuels) et ce qui est « parfumé » (*bhāvya* ou *vāsya*, l'*ālaya-vijñāna*) n'ont pas de commencement. En effet, *bīja* n'est qu'un autre nom de *vāsanā*, qui est produite par la **bhāvanā*, de même que le parfum des grains de sésame est produit par la **bhāvanā* du parfum d'une fleur[1]. Et comme il existe des écritures disant que l'impur est le *bīja* du pur[2], il n'est pas nécessaire de poser des *dharmatā-anāsrava-bīja* existant d'origine. D'autre part, si les êtres appartiennent toujours à leurs *gotra* respectifs, cela n'indique pas la présence ou l'absence des *bīja* purs, mais bien plutôt la présence ou l'absence des obstructions (*āvaraṇa*); si les *bīja* du *kleśāvaraṇa* manquent on est du *gotra* du Śrāvaka ou du Pratyekabuddha selon que ses facultés sont émoussées ou aiguës, mais si les *bīja* du *jñeyāvaraṇa* manquent aussi on est du *gotra* du *tathāgata*[3].

L'école de Dharmapāla occupait une position intermédiaire entre ces deux opinions dont la première n'admet que des *bīja* « primitifs » existant dès l'origine en vertu de la *dharmatā* tandis que la seconde tient tous les *bīja* pour produits par la *bhāvanā*. Elle enseignait que certains *bīja* sont créés alors que d'autres existent depuis toujours, les derniers, qui sont à nourrir (*gso ba*), se trouvant de par la *dharmatā* et depuis toujours dans le *vipākavijñāna*[4], et les premiers, qui sont à produire (*bskyed pa*, *bžag pa*), étant les *vāsanā* des *dharma* actuels répétés depuis un temps sans commencement[5]. C'est ainsi que, selon cette école, le premier moment du *darśanamārga* du Saint existe depuis toujours[6]; car s'il n'existait pas de *dharma* pur « primitif » fonctionnant comme condition en qualité de cause (*hetupratyaya*) de ce moment, celui-ci ne naîtrait jamais puisque les *laukikāgra-dharma*, qui sont mondains et impurs, ne sauraient être la cause d'un *dharma* pur et supramondain[7].

Le *bīja* « primitif » d'où procède le premier moment du Chemin supramondain du Saint, et qui rend ainsi possible l'obtention de l'Éveil, est donc comparable au *tathāgatagarbha*[8].

(1) V. *MS* § 1.15, 23 ; *AKV* 3.69 : *yathā tileṣu puṣpagandhād gandhāntaram utpadyate 'nyad eva na sa pauṣpo gandha ity āha*.

(2) Interprétation de *MS* § 1.14 ; cf. *Siddhi*, p. 113.

(3) *Siddhi*, p. 105-107 ; cf. p. 115-116. V. *supra*, p. 74, 89, et la section sur l'*ekayāna*.

(4) Le *vipākavijñāna* = *ālayavijñāna* en sa qualité d'effet ; v. *Siddhi*, p. 97-98.

(5) *Siddhi*, p. 107.

(6) Ainsi, dans ce cas, le premier moment de l'*āryamārga* n'aurait pas de condition en qualité de cause (*rgyu'i rkyen*) — ce qui est impossible, le *prakṛtisthagotra* étant selon cette école le *ṣaḍāyatanaviśeṣa*, qui est *saṃskṛta* (v. *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. 62b1, 5, et *MS* § 1.44).

(7) *Siddhi*, p. 109 (cf. p. 218-220). Selon les Sautrāntika, il existe des *āryadharma* même dans l'état de *pṛthagjana* (v. Vasumitra, *Samayabhedoparacanacakra*, thèse 5, apud A. Bareau, *JA* 1954, p. 265). — Cf. *supra*, p. 459 n. 1, 467.

(8) Ces trois doctrines relatives à la définition de la *vāsanā* sont aussi mentionnées dans le *Grub mtha' chen mo* (ṅa, f. 62a-b), qui rapporte les explications données par le *Gūḍhārtha* (qui semble accepter la théorie de Dharmapāla) et les opinions de Bu ston et

En ce qui concerne l'*ālaya* muni de tous les germes *(sarvabījaka)*, certains commentateurs ont observé une distinction qu'il importe de relever même si nous ne pouvons pas l'étudier à fond ici. Selon ces docteurs, le *bījālaya (sa bon gyi kun gži)* n'est pas identique au *vipākālaya (rnam smin gyi kun gži)* puisque ce dernier est l'*ālaya* proprement dit alors que le premier « *ālaya* » consiste simplement en les *vāsanā* appuyées sur l'*ālaya* véritable *(kun gži'i steṅ gi bag chags)* et produites par le fonctionnement des sept *vijñāna* actifs *(pravṛtti-vijñāna)*; et il s'ensuit que le *bījālaya* est en quelque sorte le contenu de l'*ālaya* véritable *(brten pa sa bon gyi kun gži)*[1]. En d'autres termes, le « parfumeur » *(sgo byed: bhāvaka*, autrement dit les sept *pravṛtti-vijñāna)* possède la capacité *(nus pa = śakti)* de déposer des Imprégnations *(bag chags = vāsanā)* dans le « parfumé » (*bsgo gži: bhāvya* ou *vāsya*, l'*ālaya* proprement dit) ; ainsi le *bījalāya* est constitué par les *vāsanā* de cette opération des *pravṛttivijñāna* qui subsistent après que ces derniers ont cessé leur activité.

Le *citta* lui-même est primordial et indéterminé *(avyākṛta)* en tant qu'il existe aussi bien chez l'être animé qui a détruit ses *kuśala-mūla* que chez le *sattva* ayant un *dhātu* supérieur[2]. En effet, étant donné l'opposition entre ce qui est obstrué et ce qui ne l'est pas *(sgrib ma sgrib = nivṛtānivṛta)*, il est établi comme non-obstrué et indéterminé *(anivṛtāvyākṛta)* puisqu'il ressortit à la maturation *(vipāka) (rnam smin gyi cha yin pas ma sgrib luṅ ma bstan du ṅes pa)*, ainsi que Vasubandhu l'a dit dans sa *Triṃśikā*[3]. Le *citta* est donc le point d'appui neutre du « parfumage » par les *vāsanā (bag chags bsgo gži)*.

En conséquence, l'*ālaya* est défini comme le *citta* par excellence qui est *avyākṛta* et *anivṛta*, et qui est « parfumé » en tant que le support du « parfumage » effectué par les *vāsanā*[4]. Or, comme le fait

de DPAṄ LO TSA BA sur leur attribution aux autorités du Vijñānavāda.

La différence entre CANDRAPĀLA et les deux autres docteurs semble bien revenir à l'opposition, assez familière dans l'histoire de la philosophie indienne, entre l'*abhivyakti* et l'*ārambha*.

(1) V. TSOṄ KHA PA, *Yid daṅ kun gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa*, f. 13a2 et suiv., 21a1 (qui renvoie au *Gūḍhārtha*) ; 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ṅa, f. 62a ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rnam par bšad pa*, f. 11b5 et suiv., 12b5, 13a, 14b4 et suiv.

Ainsi, les commentateurs distinguent expressément entre le *bījālaya* et le véritable *ālaya(-vijñāna)* en faisant remarquer que le vrai *ālaya* — qui est stable *(brtan pa)* et neutre *(avyākṛta)* — est le support de l'imprégnation (*bsgo gži: bhāvya*, etc.), les sept *pravṛttivijñāna* étant l'agent de cette imprégnation (*sgo byed: bhāvaka*, etc.) ; en revanche, le *bījālaya* est identique aux *vāsanā* dans l'*ālaya (kun gži'i steṅ gi bag chags)*. V. TSOṄ KHA PA, *op. cit.*, f. 13a2 et suiv., 21a ; GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *op. cit.*, f. 11b3 et suiv., 13a1-4, 14b1-5.

Sur le *sarvabījaka* (ou *ālaya* causal) v. *MS* § 1.14 ; *supra*, p. 484.

(2) V. GUṄ THAṄ, *op. cit.*, f. 11b3 et suiv.

(3) V. GUṄ THAṄ, *op. cit.*, f. 11b4. En effet, le *vipāka* n'a pas la capacité d'obscurcir. — V. *Triṃśikā* v. 2 et 4b : *avyākṛtam ca tat* [l'*ālayavijñānaṃ*]. Le *Bhāṣya* dit : *vipākatvād vipākaṃ prati kuśalākuśalatvenâvyākaraṇād avyākṛtam.*

(4) V. GUṄ THAṄ, *op. cit.*, f. 12a.

remarquer Guṅ thaṅ 'Jam pa'i dbyaṅs, puisque ce support du parfumage est nécessairement un *saṃskṛta*, dans le système des Vijñānavādin le *prakṛtisthagotra* doit également être *saṃskṛta*. Pour les Vijñānavadin ce *gotra* est établi en vérité ; et les trois *yāna* qui s'appuient sur les trois *gotra* sont par conséquent ultimement différents *(bag chags bsgo gži yaṅ 'dus byas la ruṅ gi 'dus ma byas la mi ruṅ ba'i don te/ lugs 'dis raṅ bžin gnas rigs kyaṅ 'dus byas su 'dod ciṅ/ de'i stobs kyis rigs bden grub daṅ de la brten nas mthar thug theg gsum du smra dgos byuṅ ba yin no//)*[1].

Par ailleurs, la base à « parfumer » *(bsgo bya = bsgo gži)* et le « parfumeur » sont liés l'un à l'autre dans une relation de coexistence ou de simultanéité *(lhan cig tu 'brel ba)* dans une seule Série consciente ; et après que le « parfumeur » *(pravṛttivijñāna)* a cessé d'exister les germes ou *vāsanā* déposés par son activité gîtent appuyés sur la base à « parfumer » *(l'ālayavijñāna)*[2].

Dans le Vijñānavāda, *citta* est un nom d'*ālaya*[3] ; suivant la *nirukti (ṅes tshig)* l'*ālaya* est le *citta* en tant qu'il est la base pour l'accumulation *(ci-)* des *bīja*[4].

De cette discussion il apparaît que c'est non point le *(vipāka-) ālayavijñāna* proprement dit mais le *bījālaya* qui continue la théorie ancienne de la série des *bīja* constituant le *saṃtāna* de la conscience.

Pour ce qui est de la *parāvṛtti*, il importerait de savoir si c'est ce *bījālaya*[5] ou bien l'*ālayavijñāna* proprement dit qui est transmué. Or, selon les tenants du Cittamātra qui admettent l'*ālayavijñāna* comme huitième *vijñāna* distinct, c'est bien ce dernier qui est transmué ; mais selon Dharmakīrti et les autres tenants du Cittamātra qui ne posent pas l'*ālayavijñāna*, c'est plutôt la Série consciente — ou l'*āśraya* en tant que *cittasaṃtāna*[6] — qui est transmué. Ainsi, sur ce point, il semble que Dharmakīrti soit plus proche des Sautrāntika que les Vijñānavādin traditionalistes[7].

(1) V. GUṄ THAṄ, *op. cit.*, f. 12b5-6.

(2) V. GUṄ THAṄ, *op. cit.*, f. 13a2, qui dit que les détails ne sont pas clairement expliqués dans le *MS* et renvoie donc au *Gūḍhārtha*. Cf. f. 14b5 ; LAMOTTE, *MCB* 3, p. 241 et suiv. (et p. 239 et suiv.).

(3) V. GUṄ THAṄ, *op. cit.*, f. 16b1.

(4) V. *MS* § 1.6 (et LAMOTTE, *MCB* 3, p. 186, 200).

Sur *citta, manas* et *vijñāna* voir aussi *MS* § 1.8 ; *Siddhi*, p. 225-227 ; GUṄ THAṄ, *op. cit.*, f. 16b-17b. Sur l'emploi de ces termes dans les textes bouddhiques v. E. LAMOTTE, *La somme du Grand Véhicule*, p. 4*.

(5) V. *supra*, p. 488 n. 1.

(6) V. *supra*, p. 435.

(7) M. E. FRAUWALLNER, qui suppose l'existence d'une connexion étroite entre les Sautrāntika et DIGNĀGA, pense que leur doctrine du *prajñaptisat* a joué un rôle capital dans le développement de la pensée de DIGNĀGA (*WZKSO* 3 [1959], p. 120 et suiv. ; cf. *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 119). (Certes, la notion du *prajñaptisat* n'est pas un trait caractéristique des seuls Sautrāntika, une secte qui se sépara des Mahāsāṃghika —les Prajñaptivādin — ayant peut-être un droit encore plus grand à être considérée comme l'avocat principal de cette théorie [cf. A. BAREAU, *Les sectes bouddhiques*, p. 84-85, 302] ; et le *prajñaptivāda* a aussi été admis par les Ekavyāvahārika [*op. cit.*, p. 78]. Sur

Dans son *Mahāyānasaṃgraha* Asaṅga fait état d'une *vāsanā* spéciale nommée l'Imprégnation d'audition *(thos pa'i bag chags* = *śrutavāsanā)* qui réside dans le *vijñāna* de maturation tout en s'« appuyant sur » l'Éveil[1]. La relation de la *śrutavāsanā* avec le *vipākavijñāna* — l'*ālayavijñāna* — est donc pareille à celle qui existe entre le lait et l'eau quand ils sont mélangés ; et il s'ensuit qu'elle n'est pas identique à l'*ālayavijñāna*. Elle est l'Écoulement *(niṣyanda)* du très pur *dharmadhātu* (*chos kyi dbyiṅs šin tu rnam par dag pa'i rgyu mthun pa*, § 1.45, 48), le *bīja* du *dharmakāya* (§ 1.48), le germe mondain *(laukika)* du *lokottaracitta* (§ 1.48), et le *bīja* du contre-carrant *(pratipakṣa)* de l'*ālayavijñāna* (§ 1.46). D'ailleurs, selon l'*Upanibandhana* (ad *MS* § 1.3), les *vaiyavadānikadharma* ne « gîtent » pas dans l'*ālayavijñāna* en qualité de *bīja* puisqu'ils contrecarrent celui-ci ; néanmoins l'*ālayavijñāna* est le point d'appui des *vaiyavadānikadharma*, car là où il y a un contraire à contrecarrer *(vipakṣa)* il y a aussi son contrecarrant *(pratipakṣa)*, et comme le dit Vasubandhu (*Bhāṣya* ad *MS* § 1.45) le *vipākavijñāna* (qui est la cause du *vipakṣa*) ne saurait être la cause du *pratipakṣa*[2]. Au fur et à mesure que cette *śrutavāsanā* augmente le *vipākavijñāna* diminue, et c'est ainsi que la transmutation de la Base *(āśrayaparāvṛtti)* est réalisée (*ji lta ji lta bur rim gyis 'phel ba de lta de lta bur rnam par smin pa'i rnam par šes pa yaṅ 'bri žiṅ gnas kyaṅ 'gyur ro*, § 1.48) ; une fois que la base a été entièrement transmuée, le *vipākavijñāna* muni de tous les *bīja* est privé de ces *bīja* et est par conséquent éliminé *(gnas rnam pa thams cad du gyur na rnam par smin pa'i rnam par šes pa sa bon thams cad pa yaṅ sa bon med par gyur pa daṅ rnam pa thams cad du spaṅs pa yaṅ yin no)*. Toutefois, de même qu'une cause n'est pas son fruit ainsi le contrecarrant n'est pas la transmutation (§ 1.57)[3].

une connexion entre les Mahāsāṃghika et DIGNĀGA voir E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 391. Mais une connexion entre DIGNĀGA et les logiciens bouddhistes d'une part et les Sautrāntika de l'autre semble bien être admise par plusieurs autorités ; voir par exemple 'JAM DBYAṄS BŽAD PA, *Grub mtha' chen mo*, ga, f. 1b4, 9b5 et suiv. ; DKON MCHOG 'JIGS MED DBAṄ PO, *Grub mtha' rin chen phreṅ ba*, f. 11a1.)

(1) *MS* § 1.45-49 ; cf. § 1.15,25, 57 ; 3.1-2, 7.

Dans le *MS* § 1.46 il est dit : *saṅs rgyas rnams kyi byaṅ chub la brten nas thos pa'i bag chags 'jug par 'gyur gaṅ yin pa gnas gaṅ la 'jug pa de lhan cig 'jug pa'i tshul gyis rnam par smin pa'i rnam par šes pa la 'jug ste.* — Selon *MS* § 1.15 la *bahuśrutavāsanā* naît et périt chez les *bahuśruta* en même temps que la réflexion sur l'audition *(maṅ du thos pa rnams kyi maṅ du thos pa'i bag chags kyaṅ thos pa de yid la byed pa daṅ lhan cig tu 'byuṅ žiṅ 'gags kyaṅ sems ni de brjod pa'i rgyu mtshan ñid du 'byuṅ ste)*.

(2) Cf. *MS* § 1.46, 48, 57 (et LAMOTTE, *MCB* 3, p. 173, 179 ; cf. p. 191).

Il s'ensuit cependant que l'*ālayavijñāna* est nécessaire pour le *vyavadāna* mondain et supramondain. Cf. *Triṃśikābhāṣya* ad v. 19 (p. 38-39) et *MS* § 1.43-45 ; *Siddhi*, p. 218-220.

(3) Le terme de *śrutavāsanā* ne figure ni dans le *MSA* ni dans le *MAV*. Cependant le *MSA* 11.1 fait allusion à l'imprégnation *(vāsanā)* qui s'appuie sur les Piṭaka, et le *Bhāṣya* explique que la Pensée est imprégnée de l'audition *(śrutena cittavāsanataḥ)*. — De son côté le *Samādhirājasūtra* (36.46) parle du *śrutasya gotram*, et la question se pose de savoir s'il s'agit d'une forme de la *śrutavāsanā*; le contexte, qui fait allusion à une *śāntabhūmi* et au

Dans son sous-commentaire du *MAV* (4.12) Sthiramati fait allusion à la *śrutavāsanā* quand il explique comment la réalisation en méditation *(bhāvanā)* pratiquée par le *pṛthagjana* concourt à la Correction *(aviparyāsānukūla)*, autrement dit au *darśanamārga;* en fait, elle dépend de la *śrutavāsanā*, qui est elle-même l'Écoulement *(niṣyanda)* du très pur *dharmadhātu*[1].

Les Vijñānavādin semblent avoir distingué aussi entre le *niṣyandabīja* impur *(sāsrava)*[2] qu'est la *śrutavāsanā* d'une part et l'*anāsravabīja* ou *prakṛtisthagotra* de l'autre. Suivant une explication fournie par Tsoṅ kha pa, qui se fonde sur le *MS* et sur le *Gūḍhārtha*, la *śrutavāsanā* diffère du *prakṛtisthagotra* du fait que ce dernier est un *anāsravabīja* sans commencement qui n'est donc jamais planté, tandis que la *śrutavāsanā* est au contraire un *niṣyandabīja (rgyu mthun gyi sa bon)* qui doit être planté pour la première fois à un moment donné par l'audition et qui produit un *niṣyandabīja* pareil à lui-même. Mais encore que la *śrutavāsanā* soit nourrie *(gso ba)* par l'audition, la réflexion et la réalisation en méditation, elle ne doit pas être confondue de ce fait avec le *samudānītagotra;* car si elle y était identique le *gotra* serait éveillé *(sad pa)*, et il s'ensuivrait que tous les *sattva* seraient bientôt délivrés[3].

Malgré les différences fondamentales qui la distinguent du *prakṛtisthagotra* et du *tathāgatagarbha*, la *śrutavāsanā* n'en présente pas moins quelques affinités avec ces derniers, car elle est le *bīja* du *lokottaracitta*, c'est-à-dire du premier moment de l'*āryamārga (darśanamārga)*.

Dans sa discussion des *bīja* sans impureté qui ne sont pas créés par le « parfumage » et dont les êtres animés sont munis par la *dharmatā*, la *Siddhi* aborde la question de la *śrutavāsanā* tout en s'écartant quelque peu, semble-t-il, de la doctrine du *Mahāyānasamgraha* (*Siddhi*, p. 113-114). Selon le *MS* (§ 1.48), ainsi que nous venons de le voir, la *śrutavāsanā* qui est le *bīja* du *citta* supramondain *(lokottara)* est elle-même mondaine *(laukika)*, et la *Siddhi* fait remarquer que nous avons donc affaire ici à un facteur pur et supramondain procédant d'un germe mondain et partant impur[4]. Cependant, selon l'école de Dharmapāla, cette *śrutavāsanā* n'est pas exclusive-

samādhi, ne permet pas de décider (mais il faut tenir compte de l'identification *vāsanā* = *bīja* = *gotra*).

Voir aussi *Siddhi,* p. 106, 113-114 ; Tsoṅ kha pa, *Yid daṅ kuṅ gži'i dka' ba'i gnas rgya cher 'grel pa,* f. 24a, 26b et suiv.

(1) *MAVṬ* 4.12 (p. 186) : *suviśuddhadharma[dhātuniṣyandāyāḥ śrutavāsanāyā utpannāt]* ; cf. *MAVBh* 2.14 qui fait allusion au *śruta* qui est le *niṣyanda* du *dharmadhātu.* V. *MAVṬ* 5.22 (p. 229.5) : *mahāyānadeśanādharmaḥ suviśuddhadharmadhātuniṣyandatvād viparyāsapratipakṣālambanatvāc ca pariniṣpannasvabhāva ity ucyate.*

Voir aussi *MAV* 5.8 et Bhāṣya : *śrutamayyā prajñayā manasikurvato dhātupuṣṭir bhavati; MAVṬ* ad loc. (p. 210-211) ; *MSA* 11.74-75.

(2) Voir ci-dessous.

(3) *Yid daṅ kun gži'i dka' gnas rgya cher 'grel pa,* f. 23. — Sur la relation entre le *gotra* et le *bīja* voir aussi *Siddhi,* p. 106, 115-116 avec Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya,* v. 30 (p. 44.17).

(4) Cf. *supra,* p. 459 n. 3, 467, 487.

ment impure. En effet, après qu'on a semé les *mokṣabhāgīya*, et lorsqu'on entend le *saddharma*, les *bīja* primitifs purs se trouvent « parfumés » de telle sorte qu'ils s'accroissent progressivement et finissent par engendrer le *lokottaracitta;* et ces *bīja* purs peuvent donc être classés dans la *śrutavāsanā*. Ainsi, la *śrutavāsanā* est en partie impure : elle crée un *vipāka* excellent, mais elle est à éliminer au moyen du *bhāvanāmārga* et ne saurait être la cause des *lokottaradharma* à partir du *darśanamārga* (mais elle est l'*adhipatipratyaya* de ces derniers, car sans elle les *bīja* primitifs purs, qui sont la cause de ces *dharma*, ne prendraient pas le développement nécessaire à leur production ; et c'est ainsi que l'Audition parfume ces *bīja* primitifs purs, mais ne les crée pas). Toutefois, la *śrutavāsanā* est en même temps pure et ne doit pas être éliminée, puisqu'elle est la condition en qualité de cause *(hetupratyaya)* des *lokottaradharma;* mais en tant que telle elle est une cause qui est menue, cachée et difficile à connaître. C'est pourquoi, conclut la *Siddhi*, le *MS* n'a traité que de la *śrutavāsanā* mondaine qui est un *adhipatipratyaya* en disant, inexactement, qu'elle est le *bīja* du *lokottaracitta*[1].

(1) *Siddhi*, p. 114, avec *MS* § 1.45 et suiv. (mais voir § 1.43-44).

La doctrine du *MS* à ce sujet est passablement obscure. Alors que, selon § 1.44, la *śrutavāsanā* ne contient *(yoṅs su 'dzin pa)* pas le *bīja* de la pureté supramondaine, et que le *sarvabījakavipākavijñāna* est donc indispensable, les § 1.45-49 expliquent que la *śrutavāsanā* est le (germe du) contrecarrant de l'*ālayavijñāna*, l'Écoulement du *dharmadhātu* et le *bīja* du *lokottaracitta* et du *dharmakāya*.

A en croire les commentaires des § 1.44-46, la *śrutavāsanā* = *dharmadhātuniṣyanda* = *deśanādharma* est comme une sorte de *dharmadhātu* sur le plan mondain ; il n'est pas impossible qu'elle remonte à la vieille notion du *dharmakāya*. (Cf. aussi le *bstan pa'i sa 'og ma* mentionné dans le commentaire du *Saṃdhinirmocanasūtra* cité *supra*, p. 484 n. 3 ?)

Il faut en outre tenir compte de la relation entre le *śruta* et le *dharma* et de la fonction très particulière du *dharma*. En effet, suivant un passage du *Dharmasaṃgītisūtra* (cité dans *Śikṣāsamuccaya* 18, p. 322-324), les Buddha Bhagavat sont nés du *dharma (dharmaja)*, l'ont pour séjour (?) *(dharmapadāḥ* [*bahuvrīhi*]*: chos kyi bgo skal la spyod pa* [= *dharmadāyāda !*]*)*, sont crées par le *dharma (dharmanirmita)*, ont l'éclat du *dharma (dharmaprabha)*, et sont issus du *dharma (dharmaniṣpanna)* (p. 322.15-16). Or ce *dharma* est Égal et est actif chez tous les êtres, sans tenir compte de leur rang spirituel. Ainsi le *bodhisattva* doit avoir le *citta* pareil au *dharma (dharmasadṛśacitta);* et le *dharma* est à réaliser intuitivement *(pratyātmavedanīya)* (p. 323). Aussi n'y a-t-il ni manque *(ūnatva)* ni plein *(pūrṇatva)* du *dharma*, qui est incommensurable et, à l'instar de l'*ākāśa*, ne diminue ni n'augmente (p. 323.14). (Cette description du *dharma* se rapporte à la *dharmānusmṛti*). — Cf. aussi le Buddha qui est *dharmakāya-dharmabhūta (~ brahmakāya-brahmabhūta)* (Dīghanikāya 27.9, III, p. 84). BUDDHAGHOSA explique (III, p. 865) : *kasmā tathāgato dhammakāyo ti vutto| tathāgato hi tepiṭakaṃ buddhavacanaṃ hadayena cintetvā vācāya abhinīhari, ten' assa kāyo dhammamayattā dhammo vā ; iti dhammo kāyo assā ti dhammakāyo, dhammakāyattā eva brahmakāyo, dhammo hi seṭṭh'atthena brahmā ti vuccati| dhammabhūto ti dhammasabhāvo, dhammabhūtattā eva brahmabhūto|*

Sur la relation entre le *buddha* et le *dharma*, qui est si étroite qu'on peut parler d'une sorte d'équivalence, v. Saṃyuttanikāya 22.87.13 (III, p. 120) : *yo dhammaṃ passati so maṃ passati, yo maṃ passati so dhammaṃ passati;* Dīghanikāya 16.6.1 (II, p. 154) ; *Itivuttaka*, p. 91 ; *Milindapañha*, p. 71 ; *Vajracchedikā*, § 26. Cf. *Hōbōgirin* s. u. Bon et Busshin ; M. et W. GEIGER, *Pāli dhamma* (ABAW, München, 1921), p. 76 et suiv. ; P. MUS, *Barabuḍur* (Hanoi, 1935), p. 616 et suiv., 703 et suiv., 794 et suiv.

On voit ainsi que les commentateurs Vijñānavādin ont continué à élaborer les idées demeurées plus ou moins inexplicitées et obscures dans les traités fondamentaux de l'école. Ce processus qui a porté notamment sur la théorie des *bīja*, de leur *āśraya*, et de la *śrutavāsanā* ainsi que sur la notion de la Pensée immaculée a parfois rejoint les théories sotériologiques et gnoséologiques qui sont à la base de la doctrine du *prakṛtisthagotra* et du *tathāgatagarbha*.

Le *bīja* est mentionné aussi dans le *RGV* et la *RGVV*, mais dans ce traité, où la notion de l'Embryon (ou de l'Élément) de *tathāgata* figure comme le « germe » de l'Éveil, le *bīja* a été virtuellement évincé ; quand il y apparaît il joue un rôle beaucoup plus limité que dans les autres textes qui viennent d'être étudiés[1].

Bien que la fonction sotériologique du *bīja* soit assumée dans le *RGV* par le *dhātu* ou le *garbha* et par le *gotra*, il existe un passage de la *RGVV* où le *bīja* remplit une fonction importante dans la sotériologie et la gnoséologie. Le *boddhavyapada* (ou *bodhya*°), le premier des quatre *gotra* du Triple Joyau *(ratnatraya)* correspondant à l'ensemble de tous les connaissables *(sarvajñeyasaṃgraha)*, y figure en fait comme le germe de tous les *dharma* supramondains *(lokottara)* et partant comme la cause *(hetu)* de la production du *triratna* (*lokottaradharmabījatvāt pratyātmayoniśomanasikārasaṃniśrayeṇa tadviśuddhim upādāya triratnotpattihetur anugantavyaḥ; RGVV* 1.26). Ainsi qu'on l'a vu, il s'agit de la *samalā tathatā* ou du *tathāgatagarbha* présenté comme un *hetu*[2].

Par ailleurs, l'adhésion convaincue *(adhimukti)* au Véhicule supérieur est une des causes de la purification du *tathāgatadhātu*, et c'est ainsi qu'elle constitue la semence *(bīja)* des Bodhisattva, fils du Dharmarāja, qui naissent dans la famille des Tathāgata *(tathāgatakula)*[3].

Ainsi, en dépit de l'absence dans le *RGV* d'une théorie développée du *bīja*, il existe un lien évident entre la problématique de la théorie du *bīja* et de la doctrine du *tathāgatagarbha/dhātu*, d'autant que les discussions sur le *bīja* touchent si souvent à la question de savoir si les *kuśaladharma* et les *akuśaladharma* peuvent coexister dans la même Série consciente et s'il peut y avoir reprise des *kuśala* au cas où ces derniers auraient été coupés, comme il arrive, selon une théorie, dans le cas du *samucchinnakuśalamūla*. Comme nous l'avons vu, le *RGV* s'écarte assez radicalement sur ce point de ce qui paraît bien être la doctrine de l'*Abhidharmasamuccaya*, du *Bhāṣya* du *Mahāyānasūtrā-*

(1) Rappelons que, selon la théorie classique du *gotra*, la notion du *bīja* implique l'impermanence et le *saṃskṛtatva;* or le *garbha/dhātu* du *RGV* et de ses sources scripturaires est permanent et *asaṃskṛta*, et il s'ensuit qu'il ne saurait être considéré comme un *bīja* au sens strict du terme.

(2) *Supra*, p. 269, 282-283, 285, 293-295 ; cf. p. 137 n. 5, 446.

(3) *RGV* 1.34 avec *RGVV*; cf. *MSA* 4.11.

Sur cette fonction de l'*adhimukti* v. *RGVV* 1.32-33, 36, 43. — Sur la *saddhā* comme un *bīja* v. Suttanipāta, v. 77, et *Paramatthajotikā*, II, p. 142.

laṃkāra et d'autres traités du Vijñānavāda ; en revanche, l'opinion de Vasubandhu le Kośakāra à ce sujet ne semble pas être totalement incompatible avec l'enseignement du *RGV*.

La notion de l'Élément *(dhātu)* est assurément une des conceptions les plus complexes et les plus difficiles dans l'histoire de la pensée bouddhique, et comme il ne sera donc pas possible d'étudier ici en détail toutes les idées exprimées par ce mot nous devrons nous limiter à quelques observations. Nous avons d'ailleurs déjà vu que l'*Abhidharmasamuccaya* (p. 15) établit une connexion entre le *bīja* et le *dhātu* quand il explique que le *dhātu* s'appelle ainsi parce qu'il est le Germe de tous les *dharma (sarvadharmabīja);* et la *Bodhisattvabhūmi* (§ 1.1) suivie par plusieurs autres traités établit l'équivalence du *dhātu*, du *bīja*, du *gotra*, de l'*ādhāra*, du *niśraya*, du *hetu*, etc[1].

Une stance remarquable qu'on peut considérer comme reliant la théorie sautrāntika des *bīja* à la notion du *dhātu* (et du *gotra*) et, par l'intermédiaire de celui-ci, au *tathāgatagarbha* est citée par Yaśomitra dans sa *Vyākhyā* de l'*Abhidharmakośa*. Dans cette stance le Buddha dit à propos d'un candidat à la vie religieuse *(pravrajyā)* dont les Racines de bien constitutives de la délivrance *(mokṣabhāgīya-kuśalamūla)* n'étaient pas apparentes :

mokṣabījam ahaṃ hy asya susūkṣmam upalakṣaye/
dhātupāsāṇavivare nilīnam iva kāñcanam//

« J'aperçois son très subtil germe de délivrance, tel l'or dans les pierres contenant une substance précieuse »[2]. Cette notion est conforme à la thèse sautrāntika selon laquelle même les profanes ont des *āryadharma;* et l'image de la pierre aurifère dont on a revêtu cette conception sert aussi, comme on l'a vu à maintes reprises, à illustrer les doctrines du *gotra* et du *tathāgatagarbha.*

Une autre stance très remarquable, celle-ci extraite de l'*Abhidharmasūtra* mahāyāniste, fait du *dhātu* la base non seulement de la délivrance mais aussi du cycle des existences :

anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ/
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca//

(1) Cf. *YBh* 2, p. 26 (cité *supra*, p. 89 n. 1). Comparer aussi les notons ide la fortification des *kuśalamūla* (v. STHIRAMATI, *MAVṬ* 4.17, p. 193.9), du germe (*bījapuṣṭatā: MSABh* 8.8), et de l'Élément *(dhātupuṣṭatā: MSA* 8.8 ; et *dhātupuṣṭi),* ainsi que la connexion entre cette dernière fortification et la notion du *śruta* (*MSABh* 11.47-75 ; *MAVBh* 2.14 ; *MAVṬ* 5.8).

Sur la *dhātupuṣṭi* et le *gotra* v. *MSA* 11.61 (*supra*, p. 83, 85, 372).

(2) *AKV* 1.1 (p. 5) et 7.36 (p. 644, où l'édition de WOGIHARA porte *svasūkṣma* au lieu de *susūkṣma*).

Cf. le *Dhāraṇīśvararājasūtra*, et la stance citée dans *RGVV* 1.2 (*supra*, p. 284) ; AŚVAGHOṢA, *Saundarananda*, 15.66-69 ; *MSA* 3.9-10.

Voir aussi *Siddhi*, p. 100 et suiv., et *L'Abhidharmakośa* 7, p. 72 n. 1 (et 2, p. 147) ; P. JAINI, *BSOAS* 22, p. 248.

« L'Élément sans commencement est le support de tous les *dharma;* puisqu'il existe, toutes les existences existent ainsi que l'obtention du *nirvāṇa*[1]. » Selon le Vijñānavāda cet Élément n'est autre que l'*ālayavijñāna*, qui est le support du connaissable (*šes bya'i gnas : jñeyāśraya*, *MS* § 1.1) ; et l'*Upanibandhana* du *MS* explique que l'*ālayavijñāna*, qui est la *cause (rgyu : hetu)* des *dharma* souillés *(sāṃkleśika)*, est aussi le *support* (*rten : niśraya*, etc) de tous les *dharma* tant souillés que purs *(vaiyavadānika)*[2]. En conséquence, selon la doctrine du *Mahāyānasaṃgraha*, encore qu'on discute sur la relation exacte entre les *bīja* souillés et l'*ālayavijñāna*[3], l'*ālayavijñāna* est le réceptacle de *tous* les *bīja;* comme l'a dit Sthiramati (*Triṃśikābhāṣya*, v. 19), sans l'*ālayavijñāna* muni de tous les germes, le cycle des existences *(saṃsāra : pravṛtti)* et la délivrance (: *nirvāṇa : nivṛtti)* seraient tous les deux impossibles[4]. En revanche, l'auteur de la *RGVV* (1.149-152, *supra*, p. 278-279) dit que Bhagavat a parlé du *dhātu* dans cette même stance en visant *(adhikṛtya)* le *tathāgatagarbha*, lequel est une « cause » *(dhātu = hetu) ;* en effet, selon le *ŚMDSS*, le *tathāgatagarbha* — le *garbha* du supramondain *(lokottaragarbha)* très pur par nature — est la demeure *(niśraya)*, le support *(ādhāra)*, et la base *(pratiṣṭhā)* tant des *asaṃskṛtadharma* essentiellement inséparables de la Réalité absolue que des *saṃskṛtadharma* séparables, et c'est en vertu de lui qu'on peut parler du *saṃsāra* et de l'obtention du *nirvāṇa.*[5]

Une seule et même stance fournit donc avec sa doctrine du *dhātu* un point de départ commun à partir duquel on a développé deux théories distinctes : celle du *tathāgatagarbha*, qui ne relève pas spécifiquement du Vijñānavāda, et celle de l'*ālayavijñāna* qui, dans le *Laṅkāvatārasūtra* et le *Ghanavyūha* par exemple, assimile la doctrine du *tathāgatagarbha* en lui prêtant un nouveau sens.[6]

(1) V. *supra*, p. 94-95, 159. 278-279, 405.
Comparer l'autre stance de l'*Abhidharmasūtra* (citée dans *MS* § 1.27 et *MAVṬ* 1.9, p. 34) qui aurait trait elle aussi à l'*ālayavijñāna :*

sarvadharmā hi ālīnā vijñāne teṣu tat tathā/
anyonyaṃ phalabhāvena hetubhāvena sarvadā//

V. *Siddhi*, p. 108.
(2) Cf. *supra*, p. 484, 490.
(3) *MS* § 1.16-17 (cf. *supra*, p. 485, 489).
(4) Cf. *Triṃśikābhāṣya* ad v. 19.
(5) V. *supra*. p. 278-279, 285. 358-359, 422 ; cf. p. 315.
(6) V. *supra*, p. 35, 404-404 ; cf. p. 142 n. 1.

III. Le *sarvajñabīja* des *Yogasūtra*

La notion du *tathāgatagarbha* en tant que « germe » de l'Éveil présente, au moins superficiellement, quelques analogies avec l'idée du germe de l'omniscient *(sarvajñabīja)* auquel fait allusion le *Yogasūtra* (1.25) : *tatra* [*īśvare*] *niratiśayaṃ sarvajñabījam*, « Là [chez l'*īśvara*, qui est un *puruṣa* spécial toujours délivré (*sadā muktaḥ*, *YBh* 1.24) et non affecté par les *kleśa*, le *karman*, la maturation et les prédispositions (*kleśakarmavipākāśayair aparāmr̥ṣṭaḥ puruṣaviśeṣaḥ*, *YS* 1.24)] le Germe de l'omniscient existe au plus haut degré ». L'*īśvara* représente ainsi l'obtention de la limite suprême de la connaissance (*kāṣṭhāprāptir jñānasya*, *YBh* 1.24)[1]. Comme il existe par ailleurs plusieurs accords doctrinaux entre certains Yogasūtra et des enseignements bouddhiques[2], E. Leumann et H. Jacobi suivis par A. B. Keith et L. de La Vallée Poussin sont allés jusqu'à voir dans l'enseignement du Sūtra 1.25 relatif au *bīja* de l'omniscience une version de la théorie du *tathāgatagarbha;* Jacobi a même supposé que celui-ci a servi de modèle à l'auteur des *Yogasūtra*[3].

Certes, l'expression *sarvajñabīja* n'est pas sans rappeler certaines théories bouddhiques ; mais la notion d'un germe de l'omniscience est en soi très générale, et il ne semble pas qu'on soit fondé à conclure à une véritable filiation historique entre cette doctrine des Yogasūtra et la théorie du *tathāgatagarbha*. Du reste, qu'il existe de part et d'autre une différence fondamental dans la notion de l'omniscience, c'est ce que semblent montrer deux aphorismes du troisième livre des *Yogasūtra* traitant des *vibhūti* ou pouvoirs supernormaux. Dans les *sūtra* 3.49-50 il est dit : *sattvapuruṣānyatākhyātimātrasya sarvabhāvādhiṣṭhātr̥tvaṃ sarvajñātr̥tvaṃ ca// tadvairāgyād api doṣabījakṣaye kaivalyam//* « Pour (celui qui a) la connaissance pure de la différence du *sattva*[*guṇa*] et du *puruṣa* il y a maîtrise de toutes les conditions et

(1) Pour une esquisse des théories indiennes relatives au *sarvajña* v. S. Mookerjee, The Omniscient as the Founder of a Religion, *Nava-Nālandā-Mahāvihāra Research Publication* 2, et E. A. Solomon, Problems of Omniscience, *ALB* 26 (1962), p. 36 et suiv. Sur la notion de l'*īśvara* dans le Yoga v. E. Frauwallner, *Geschichte der Indischen Philosophie*, I (Salzburg, 1953), p. 425-426 ; G. Oberhammer, Gott, Urbild der emanzipierten Existenz im Yoga des Patañjali, *Zeits. f. kathol. Theologie* 86 (1964), p. 197-207.

(2) V. Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism* (London, 1923), p. 43 et suiv. ; H. Jacobi, Über das ursprüngliche Yogasystem (*SPAW*, 1929-1930), p. 619 et suiv. (qui estime que Patañjali dépend de Vasubandhu) ; L. de La Vallée Poussin, Note sur l'Ālayavijñāna, *MCB* 3, p. 151, et Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali, *MCB* 5 (1937), p. 223-242 ; M. Eliade, *Le Yoga* (Paris, 1960), p. 169 et suiv., 382-383.

(3) H. Jacobi, *SPAW* 1929, p. 616 ; *SPAW*, p. 328-329 ; Le rapprochement suggéré par Jacobi a été ensuite accepté par A. B. Keith, Some Problems of Indian Philosophy, *IHQ* 8 (1932), p. 433-434, et, implicitement, par La Vallée Poussin, *MCB* 5, p. 232. — Jacobi considérait que le mot *sarvajña* dans le *Yogasūtra* doit représenter *sarvajñatva* (cf. *SPAW* 1929, p. 617 ; 1930, p. 328) ; et il écrit qu'il devait l'explication du terme *sarvajña-bījam* à E. Leumann (v. *SPAW* 1930, p. 328) ; cf. aussi W. Kirfel, Jñāna und Vijñāna, *ZDMG* 92 (1938), p. 494-495.

l'état de l'omniscient. C'est parce qu'on ne s'attache pas à ces derniers quand les germes des fautes ont été détruits qu'il y a Isolement ». Le *Vyāsabhāṣya* explique : *sarvajñātṛtvaṃ sarvātmakānāṃ guṇānāṃ śāntoditāvyapadeśyadharmatvena vyavasthitānām akramopārūḍhaṃ vivekajaṃ jñānam ity arthaḥ/ ity eṣā viśokā nāma siddhir yāṃ prāpya yogī sarvajñaḥ kṣīṇakleśabandhano vaśī viharati// — yadâsyaivaṃ bhavati kleśakarmakṣaye sattvasyâyaṃ vivekapratyayo dharmaḥ sattvaṃ ca heyapakṣe nyastaṃ puruṣaś câpariṇāmī śuddho 'nyaḥ sattvād iti/ evam asya tato virajyamānasya yāni kleśabījāni dagdhaśālibījakalpāny aprasavasamarthāni tāni saha manasā pratyastaṃ gacchanti/... tad eteṣāṃ guṇānāṃ manasi karmakleśavipākasvarūpeṇâbhivyaktānāṃ caritārthānāṃ pratiprasave puruṣasyâtyantiko guṇaviyogaḥ kaivalyaṃ, tadā svarūpapratiṣṭhā cittaśaktir eva puruṣa iti//* Le *sarvajñātṛtva* se rapporte au savoir issu de la discrimination et produit subitement ; il porte sur les *guṇa* — la nature de tout — établis avec la qualité du tranquille, de l'actif et de l'indéterminable[1]. En conséquence, le *yogin* qui a atteint la *siddhi* dite *viśokā* est omniscient, il a mis fin aux *kleśa* et aux liens, et il demeure en possession de la maîtrise. — Lors de la destruction des *kleśa* et du *karman* on se rend compte du fait que la notion de différence (entre le *sattva* et le *puruṣa*) est un attribut du *sattva*[*guṇa*], que le *sattva* est lui aussi inclus dans les choses à éliminer, et que le *puruṣa* est immuable, pur et différent du *sattva ;* et pour celui qui s'en détache ainsi les germes des *kleśa* — telles des semences de riz brûlées — n'ont plus la capacité d'engendrer [leur fruit], et ils disparaissent avec le *manas*... Lorsque les *guṇa* manifestés dans le *manas* sous la forme des actes, des *kleśa*, et de la maturation, et qui ont fini de remplir leur fonction, ont été réabsorbés (*pratiprasava* : *YS* 4.34), il y a cet Isolement du *puruṣa* qui consiste en une disconnexion absolue des *guṇa ;* et le *puruṣa* est alors le pouvoir de la pensée reposant sur elle-même.

Or, si ce passage présente plusieurs ressemblances avec des doctrines bouddhiques les différences entre cet enseignement et la théorie du *tathāgatagarbha* n'en sont pas moins considérables. En premier lieu, le *sarvajñabīja* qui est développé jusqu'au plus haut degré chez l'*īśvara* ne correspond pas nécessairement au *tathāgatagarbha* que possèdent *tous* les *sattva*. De plus, l'état d'omniscient *(sarvajñātṛtva)* est non seulement inférieur au *kaivalya* (*YS* 3.49), mais il n'est nullement nécessaire pour ce dernier (3.50 ; voir aussi *YBh* 1.2) ; d'ailleurs au troisième livre des *YS* il ne constitue qu'une *vibhūti*, qui est une qualité de la connaissance discriminant entre le *sattva* et le *puruṣa*. Enfin, suivant le *Vyāsabhāṣya* (3.54-55), une fois que les *bīja* produisant les *kleśa* ont été brûlés[2], l'individu qui ne possède ni la condition d'un *īśvara* ni le *sarvaviṣayavivekajñāna*

(1) V. *Yogasūtra* 3.14.
(2) Comparer l'expression *agnidagdhabīja, supra,* p. 476.

atteint quand même le *kaivalya*, au même titre que l'individu qui les possède[1]. Ainsi donc, sur ce point la différence d'avec la théorie bouddhique ne saurait être plus radicale ; et s'il est possible de parler de parallélismes entre le *sarvajñabīja* et le *tathāgatagarbha*, ils sont d'ordre plutôt général. En tout cas les deux notions ne semblent nullement se recouvrir.

Toutefois, étant donné les ressemblances nombreuses entre le Yogaśāstra et le bouddhisme, et vu que le premier livre des *Yogasūtra* où figure l'idée du *sarvajñabīja* enseigne une forme de *Yoga* qui semble être différente de celle qui fait l'objet du troisième livre[2], où nous avons trouvé une conception assez spéciale de l'omniscience comme une *vibhūti*, on pourrait penser que les notions du *sarvajñabīja* et du *tathāgatagarbha* se sont développées, peut-être vers la même époque, à partir d'idées communes dans des milieux qui entretenaient des relations mutuelles. En fait, il ne convient pas de dissocier trop radicalement les problèmes traités, et les méthodes utilisées, par les écoles bouddhiques et brâhmaniques et d'étudier ces religions comme si leurs grands maîtres avaient vécu et pensé en vases clos sans liens mutuels et sans moyens communs de communication. Ériger des cloisons étanches entre le bouddhisme et le « brâhmanisme », c'est sans doute fausser les perspectives dans l'étude de la civilisation indienne puisque, dans plusieurs domaines, les connexions entre les deux ne sont pas seulement manifestes, mais elles sont clairement attestées dans les sources bouddhiques et brâhmaniques (pour peu que ces sources ne s'adonnent pas à la simple polémique et ne suivent pas une ligne de pensée trop unilatérale).

(1) Le *Yogabhāṣya* (1.16) dit cependant que le *vairāgya* qui suit la *vaśīkārasaṃjñā* est la limite suprême du *jñāna*, et que le *kaivalya* lui succède immédiatement. Au cas où nous sommes ici en présence d'une véritable différence entre l'enseignement des livres I et III des *Yogasūtra*, elle pourrait s'expliquer à la lumière de la distinction notée par M. E. Frauwallner (v. *Geschichte der indischen Philosophie,* I, p. 438 et n. 221).

(2) Cf. E. Frauwallner, *Geschichte,* I, p. 427, 437.

CONCLUSION

En plus des problèmes exégétiques étudiés plus haut certaines difficultés d'ordre sémantique et grammatical s'attachent à l'interprétation du terme de *tathāgatagarbha*[1].

(1) Aucun terme directement comparable au mot *tathāgatagarbha* ne semble être connu en pāli. Il faut cependant relever le mot *ariyagabbha* attesté à côté de *kulaputta* dans la *Manorathapūraṇī* (I, p. 271.4) : *upasampadāya ekavassiko hutvā « ariyagabhaṃ vaḍḍhemi» ti ekaṃ kulaputtaṃ attano santike pabbājetvā upasampādesi;* le *Critical Pāli Dict.* traduit « progeny of the holy fraternity ».

Bien qu'il ne soit pas possible d'entrer ici dans le détail des acceptions du mot *tathāgata*, il convient de rappeler qu'il a souvent, dans les textes qui nous occupent, une valeur gnoséologique en rapport avec le savoir direct et exact ; c'est que la racine *gam-* peut s'employer au sens de « savoir, comprendre » (cf. aussi *adhi-*, *ava-*, *ā-gam-*, etc., traduits en tibétain par le mot *rtogs pa* précédé de différents « préfixes »). Cette acception est une des valeurs du mot *tathāgata* relevées dans le *sGra sbyor bam po gñis pa* (« Madhyavyutpatti », composée aux environs du IXe s.) : *ta thā ga ta žes bya ba ta thā ni de bžin ga ta ni gšegs pa'am byon pa'am mkhyen pa'am gsuṅs pa la bya ste| tshig gi don spyir na sṅon gyi saṅs rgyas rnams ji ltar gšegs šiṅ phyin pa daṅ| chos thams cad kyi raṅ bžin de bžin ñid ji lta ba mkhyen žiṅ gsuṅs pa la bya mod kyi| sṅar grags pa bžin de bžin gšegs pa žes gdags|* (v. N. Simonsson, *Indo-Tibetische Studien* [Uppsala, 1957], p. 268).

Dans notre article « Védique *addhā* et quelques expressions parallèles à Tathāgata » (*JA*, 1955, p. 163 et suiv.), nous avons relevé l'expression *adhigatayāthātathya* employée dans le *Mahābhāṣya* de Patañjali (Paspaśāhnika, éd. Kielhorn, p. 11) comme une épithète des sages qui, tout comme le Tathāgata lui-même, sont *pratyakṣadharmāṇaḥ*, c'est-à-dire des personnes « pour lesquelles les Lois sont manifestes » (cf. *Nirukta* 1.20 et *Nyāyabhāṣya* 2.1.68, et aussi *RGVV* 1.68 [p. 48.9-10] *asaṃskṛtadharmapratyakṣagata*). Dans le *Mahābhāṣya* ces sages sont nommés *yarvāṇaḥ (<yad)* et *tarvāṇaḥ (<tad)*. Le parallélisme étroit entre le *tathāgata* et ces sages qualifiés de *adhigatayāthātathya* « ayant atteint par la compréhension la vérité » est très remarquable.

Dans le même article nous avons essayé de montrer que cette notion du Sage qui constate directement une vérité transcendante peut s'appuyer sur quelques parallèles sémantiques attestés aussi bien dans le *Ṛg-* et l'*Atharvaveda* que dans les Brāhmaṇa. Ainsi, à partir du *Ṛgveda*, le verbe *vid-* « savoir » précédé de la particule *addhā* « ainsi » (cf. [*adhi-*]*gam-* plus *tathā* ou *yāthātathya!*) se rapporte au savoir direct et certain qui porte sur une chose imperceptible aux hommes ordinaires, mais que le Sage, lui, constate directement (v. *ṚV* 10.129.6 et, surtout, 3.54.5, où l'allusion à une chose cachée est explicite) ; en outre, un dérivé d'*addhā*, *addhāti*, désigne le sage qui connaît une telle « vérité « occulte. — Il se peut que la même idée se retrouve dans l'expression *evaṃ+vid-* et dans le composé *evaṃvid* — des termes qui, à la différence de *addhā+vid-* et de *addhāti*, ne sont attestés que dans la littérature védique plus tardive ; mais cela n'est pas certain. En effet, l'*evaṃvid* est surtout le détenteur d'un savoir ésotérique *spécifique*, tandis que l'objet du savoir du Sage ou Tathāgata est la Réalité — les « choses » telles qu'elles sont en réalité ; pour cette raison j'hésiterais à dire que le Tathāgata est « une transposition de l'*evaṃvid* brāhmanique » (A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins* II [Paris, 1956], § 453, pour

qui l'*evaṃvid* est d'ailleurs un « initié » : *op. cit.*, § 413d ; cf. I § 162 a), et il me semble que c'est seulement si l'on fait abstraction de ces différences que le *tathāgata* pourrait figurer comme un « rappel lointain » de l'*evaṃvid*, comme l'a écrit L. RENOU (*Études védiques et pāṇinéennes* I [Paris, 1955], p. 83 n. 1).

Les expressions *evaṃ+vad-, jñā-* et *paś-* sont importantes dans les textes bouddhiques, où *evam* correspond parfois à *samyak* « correctement, exactement » (cf. aussi *evaṃ+śru-*) ; et le mot *evaṃvādin*, l'épithète du Mahāśramaṇa (Buddha) dans la formule du *pratītyasamutpāda*, peut signifier « celui qui énonce exactement » (ou « en vérité » comme l'écrit M. E. LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de Sagesse*, II [Louvain, 1949], p. 631 [mais cf. p. 1076 où M. LAMOTTE traduit par « également »]). — Notons aussi que le mot qui, dans ces expressions, signifie « ainsi » s'emploie parfois dans le sens de « vraiment » « certainement » ou « exactement » (v. *Amarakoṣa*, Avyayavarga, v. 30 ; *JA*, 1955, p. 163 et suiv. ; RENOU, *loc. cit.*). D'ailleurs, *tathāgata* a été traduit par *yaṅ dag par gšegs pa* « allé exactement » (ou : « à l'exactitude ») dans des traductions anciennes trouvées à Touen houang (voir par exemple les fragments du *Vimalakīrtinirdeśa* publiés par J. W. de JONG, *Studies in Indology and Buddhology* [Mélanges S. Yamaguchi, Kyoto, 1955], p. 61) ; cette expression a été remplacée ensuite par l'équivalent « officiel » *de bžin gšegs pa* agréé par la *Mahā°* et la *Madhyavyutpatti*.

Les exemples précédents tirés de la littérature védique et du *Mahābhāṣya* suffisent sans doute à montrer que le vieil indien connaissait, pour désigner le Sage qui constate directement une vérité cachée à la vue des hommes ordinaires, des expressions qui sont des parallèles sémantiques de *tathāgata*. Non seulement *tathā*, *addhā* et *evam* ont tous le sens de « ainsi », mais dans la mesure où la racine *gam-* peut noter l'action d'atteindre par la compréhension ou le savoir, toutes ces expressions sont sémantiquement comparables. En conséquence il ne semble pas être nécessaire de renoncer à expliquer le mot *tathāgata* au moyen de l'indo-aryen, et de supposer qu'il est d'orgine anāryenne comme E. J. THOMAS (*BSOS* 8 [1935-1937], p. 781-788) avait envisagé de le faire. — Sur le sens et l'origine du mot *tathāgata* voir en général R. O. FRANKE, *Dīghanikāya in Auswahl* (Göttingen et Leipzig, 1913), p. 287 et suiv. ; F. O. SCHRADER, *IHQ* 9 (1933), p. 46-48 ; S. SCHAYER, *RO* 11 (1935-1936), p. 211-213 ; E. LAMOTTE, *Le traité de la grande vertu de Sagesse*, I (Louvain, 1944), p. 126 n. 1 ; J. FILLIOZAT, *JA*, 1952, p. 266, et *L'Inde classique*, II (Paris, 1953), § 2274 ; D. SEYFORT RUEGG, *JA*, 1955, p. 163-170. Cf. *Hōbōgirin s. u.* Butsu.

Ce n'est pas non plus ici le lieu de chercher dans les textes pré-bouddhiques des préfigurations possibles des notions exprimées par les mots *tathāgatagarbha*, etc. Il faut cependant rappeler qu'Agni et d'autres divinités ainsi que certains principes (tels le *prāṇa* et l'*ātman*) sont parfois représentés comme des *garbha* dans les eaux, les plantes, etc. (voir par exemple *Ṛgveda* 1.70.3, 7.4.5, etc. ; *Atharvaveda* 4.2.8 [*ātman*], 11.4.26 [*prāṇa*]) ; voir aussi *Ṛgveda* 10.82.5-6 (Viśvakarman), 10.121.1, 7, et *Atharvaveda* 10.7.28 *(hiraṇyagarbhá)*. Comparer en outre le *ṛtásya gárbhaḥ* (*ṚV* 6.48.5 : Agni ; 1.156.3 : Viṣṇu ; 9.68.5 : Soma). — Par une inversion curieuse Agni, qui est usuellement un *garbha* « embryon », figure aussi comme la *yoni* « matrice » dans un passage du *Śatapathabrāhmaṇa* où c'est le Consacré *(dīkṣita)* qui est le *garbha* (3.1.3.28 : *agnir vai yónir yajñásya gárbho dīkṣitáḥ ;* voir aussi le parallèle dans 11.1.2.2 et A. MINARD, *Trois énigmes*, II, p. 324-325) ; à ce propos on peut citer aussi les cas de parenté et de génération réversibles bien connus dès le Ṛgveda, Dakṣa (: Hiraṇyagarbha) étant à la fois le fils et le père d'Aditi (*ṚV* 10.72.4), et *virāj* la fille et la mère du *puruṣa* (10.90.5), alors que *hiraṇyagarbha* engendre les eaux (10.121.9) dont il est lui-même le fils en tant que le Germe d'Or déposé dans les eaux (10.121.7). (Pour Agni voir *ṚV* 1.95.4 et 3.1.10.) (La question se pose de savoir si ces exemples d'inversion entre *garbha* et *yoni* — la progéniture et le (la) parent(e) — revêtent une importance pour la théorie du *tathāgatagarbha* qui, comme on le verra ci-dessous, est un Embryon [dans les sources de la tradition indo-tibétaines étudiées dans le présent travail] mais aussi un Magasin, ou une sorte de Matrice [selon des autorités sino-japonaises].) — Sur Hiraṇyagarbha, qui est identifié à Prajāpati et à Brahmā — et dont le *tathāgatagarbha* serait une sorte de transposition ou une imitation selon P. OLTRAMARE (*L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II, La théosophie bouddhique [Paris, 1923], p. 318-319) — voir aussi Th. ZACHARIAE, *Kleine Schriften* (Bonn et Leipzig, 1920), p. 245 et suiv. ; H. LOMMEL, Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals, in C. HENTZE, *Tod, Auferstehung und Weltordnung* (Zürich, 1955), p. 107

En sanskrit *garbha* est pris dans deux sens distincts connus depuis les textes védiques, à savoir « matrice » et « embryon » ; et par la suite des acceptions secondaires comme « intérieur », « essence », etc., sont aussi attestées[1]. Dans l'équivalent tibétain de *tathāgatagarbha* — *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po*[2] — *garbha* est rendu par *sñiṅ po*, un mot qui ne saurait jamais traduire « matrice » (*mṅal/lhums* en tibétain)

et suiv. (surtout p. 121 et suiv.) ; F. D. K. BOSCH, *The Golden Germ* ('s-Gravenhage, 1960), p. 51 et suiv. (Sur la question des rapports entre le Tathāgata et Brahmā voir par exemple R. O. FRANKE, *op. cit.*, p. 287 et suiv. ; M. et W. GEIGER, *Pāli Dhamma* (ABAW, München, 1921, p. 70 et suiv. ; *Hōbōgirin s. u.* Bon et Busshin.) Rappelons aussi que Hiraṇyagarbha-Prajāpati-Nārāyaṇa figure parfois comme l'aspect immanent de l'Absolu situé dans la caverne du Cœur *(hṛdaya)*, et dans un *garbha;* voir par exemple le *Mahānārayaṇīyo-paniṣad* § 1 et suiv. — On pourrait peut-être rapprocher aussi le *hiraṇmayapuruṣa (antarātman[i])* du *Śatapathabrāhmaṇa* 10.6.3.2. — Au sujet du *garbha* et de sa « renaissance » dans la consécration *(dīkṣā)*. voir H. LOMMEL, *op. cit.*, p. 107 et suiv. ; J. C. HEESTERMAN, *Ancient Indian Royal Consecration* ('s-Gravenhage, 1957), p. 38-39, 56, 216.

Enfin, sur des réminiscences — et de possibles attaches — monumentales, dans la perspective de l'« archéologie religieuse », de la théorie du *tathāgatagarbha* et du *dhātu*, voir ci-dessous, p. 505 n. 4 (cf. en général les remarques de P. MUS, *Barabuḍur* [Hanoi, 1935 = *BEFEO* 1932 et suiv.], passim ; A. HIRAKAWA, The Rise of Mahāyāna Buddhism, *Memoirs Research Dept of the Toyo Bunko* 22 (1963), p. 85 et suiv.).

Dans le présent travail qui est essentiellement descriptif, et où les reconstructions historico-philosophiques spéculatives ont donc été évitées, nous n'avons pas fait état des relations de la théorie du *tathāgatagarbha* et de la Pensée lumineuse avec un certain bouddhisme dit « pré-canonique ». Signalons seulement que, selon les avocats de la thèse de ce (très hypothétique) « bouddhisme pré-canonique », le principe d'impermanence *(anityatva)* concernait d'abord exclusivement le domaine du *rūpa*, qui s'opposerait au *dharma*, et que selon cette thèse le *vijñāna* et le *citta* ne sont pas impermanents ; voir S. SCHAYER, *ArO* 7 (1935), p. 128 ; A. B. KEITH, *IHQ* 12 (1936), p. 7 ; M. FALK, *Nāma-rūpa and Dharma-rūpa* (Calcutta, 1943) ; C. REGAMEY, *RO* 21 (1957), p. 37 et suiv. Cf. nos remarques dans *The Study of Indian and Tibetan Thought* (Leiden, 1967), p. 10-13, 38-39.

(1) Cf. par exemple le mot *garbhāvakrānti* signifiant « entrée de l'*embryon* » (cf. *vijñānāvakrānti*) dans Majjhimanikāya II, p. 156 ; v. LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidhar-makośa* 3, p. 37 n. 1 ; E. WINDISCH, *Buddha's Geburt* (Leipzig, 1908), p. 32, 48. Ailleurs le même mot semble désigner « l'entrée dans la *matrice* » (= *kukṣi);* v. Dīghanikāya III, p. 103, 231 ; cf. *L'Abhidharmakośa* 3, p. 54 n. 1 et 3. Comparer aussi *garbhāvakrānti* = *mṅal du 'jug pa* dans *AK* 2.15-17 ; 3.13, et les commentaires sur 1.35 (sur le *Garbhāva-krāntisūtra*) ; *Mahāvyutpatti*, 7153.

Notons que le tibétain ne semble pas avoir de mot correspondant exactement à *garbha* « embryon » (au sens propre). Il traduit *garbha* régulièrement par *mṅal* « matrice » quitte, le cas échéant, à changer la construction de la phrase afin de conserver le sens. Ainsi *garbhadhṛk: mṅal 'dzin* (*Aṣṭāṅgahṛdaya*, Śarīrasthāna 1.43) ; *garbhapātana: mṅal rlugs pa (Dictionnaire* de LOKESH CHANDRA) ; *mūḍhagarbhaṃ haret striyāḥ: bud med mṅal du bu ši dbyuṅ* (*Aṣṭāṅgahṛdaya*, Sūtrasthāna 25.32). (Je dois les exemples tirés de l'*Aṣṭāṅgahṛdaya* à l'obligeance de M. J. FILLIOZAT.)

(2) Il existe un autre équivalent courant en tibétain, *bde gšegs sñiṅ po* < *bde bar gšegs pa'i sñiṅ po,* qui correspond littéralement à **sugatagarbha* (qui ne semble pas être attesté en sanskrit). Ce dernier équivalent a été le plus souvent employé par les auteurs tibétains dans leurs traités parce qu'il est plus court que l'équivalent littéral *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po,* dont il est impossible de tirer une forme abrégée conforme à l'usage de la langue tibétaine. Généralement toutes ces formes ne sont que des synonymes et il n'y a pas lieu, dans les textes étudiés ici, de chercher des acceptions techniques spéciales propres à l'une ou l'autre d'entre elles.

et qui signifie « essence (embryonnaire), noyau » *(sāra, maṇḍa,* etc. : *bcud kyi sñiṅ po)* et « cœur » (*hṛdaya*, au sens de l'organe physiologique et au figuré)[1]. Cette dernière valeur de « cœur » *(ǰirüken)* a été alors retenue dans les traductions mongoles, où *tathāgatagarbha* et *buddhagarbha* ont pour équivalents les expressions *tegünčilen iregsen-ü ǰirüken* et *burqan-u ǰirüken*[2]. Cette interprétation de *garbha* n'est d'ailleurs pas dénuée de fondation vu que le *Laṅkāvatārasūtra* parle du *parinispannasvabhāvas tathāgatagarbhahṛdayam*[3] ; par ailleurs, le *tathāgatagarbha*, situé pour ainsi dire « dans » le *cittasaṃtāna* des êtres, est la Luminosité *(prabhāsvaratā)* de la Pensée (autrement dit la *dharmatā* ou la *śūnyatā*), et la Pensée *(citta = sems)* a pour « demeure » le Cœur *(hṛdaya: sems khaṅ)*[4].

En revanche, dans l'équivalent chinois usuel de *tathāgatagarbha*, *jou lai tsang*, le mot *tsang* correspondant à *garbha* signifie « magasin ». Pour *tsang/ ts'ang* le *Fo-sing louen*, suivi par d'autres traités de la tradition sino-japonaise, distingue trois valeurs différentes mais coordonnées, à savoir *neng-chö tsang (nōshōzō)* « magasin qui embrasse, contenant », *so-chö tsang (shoshōzō)* « magasin embrassé, contenu », et *yin-fou tsang (ompuzō)* « magasin caché-recouvert »[5].

(1) Cf. le *brDa dag miṅ tshig gsal ba* du *dge bšes* CHOS GRAGS, *s. u. sñiṅ po* et *sñiṅ*. L'organe physiologique se dit usuellement *sñiṅ (ka ~ ga)* ; il est considéré comme la « demeure » du citta *(sems)* ; v. *op. cit., s. u. sñiṅ* et *sñiṅ ša*.

(2) L'expression *tegüncilen iregsen-ü jirüken*, l'équivalent littéral de *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po*, se trouve par exemple dans le titre de la traduction mongole du *TGS*. *Burqan-u jirüken* correspondant à *saṅs rgyas (kyi) sñiṅ po = buddhagarbha* traduit *bde gšegs sñiṅ po = *sugatagarbha* dans la traduction mongole du *Dvags po thar rgyan* de sGAM PO PA (v. J. KOWALEWSKI, *Mongolskaya Chrestomatiya* II [Kazan, 1837], p. 101).

(3) *LAS* 2, p. 68.1. L'équivalent de *hṛdaya* manque à la traduction tibétaine (H, f. 129a2).

L'expression *tathāgatahṛdaya*, qui est souvent attestée, n'est cependant pas un synonyme de *tathāgatagarbha* (bien que les deux mots aient été traduits par la même expression tibétaine).

(4) Sur *citta* et *hṛdaya* voir par exemple *LAS* 1, p. 29.10, 40.1 (cf. p. 43.17 et 259.6). D'ailleurs, en chinois le même caractère *sin* sert à traduire les deux mots sanskrits.

V. en général S. DASGUPTA, *History of Indian Philosophy*, II (Cambridge, 1932), p. 340-344 ; J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets* (La Haye, 1963), p. 276-288.

W. LIEBENTHAL estimait que *tathāgatagarbha* est non pas *sin* mais *sing = gotra* (v. *TP* 44 [1956], p. 370. n).

(5) Voir en dernier J. TAKASAKI, *Study on the Ratnagotravibhāga*, p. 198 n. 3 et 286 et suiv.

M. P. DEMIÉVILLE m'a très aimablement fourni les observations suivantes dans une communication de mars 1965 : « La source [sur les trois aspects du *tathāgatagarbha*] est certainement le *Fo-sing louen*... et la formule doit être de Paramārtha lui-même. Voici une traduction littérale du passage du *Fo-sing louen* (mal résumé par La Vallée Poussin, [*Siddhi*] p. 755) (T. 1610 ii 795c-796a ; 3e chapitre, intitulé « Tathāgatagarbha », de la 3e section, intitulée « L'essence manifestée [*hien-t'i*] ») : [Dans] Tathāgatagarbha, [le mot *garbha*] a trois sens. Quels sont les trois ? 1° On dit *garbha* en tant qu'il est contenu *(so-chö)*. Le Buddha dit qu'en tant qu'ils se tiennent dans la *tathatā* [= *tathā*], qui est le *svabhāva* [du Tathāgata], tous les êtres sont le *garbha* du Tathāgata. ...[D'autre part], on dit *garbha* en tant que tous les êtres sont contenus dans la connaissance *(jñāna)* du Tathāgata ; cette connaissance étant adéquate à [son objet, à savoir] la *tathatā*, il n' y a absolument aucun être qui en sorte (qui n'y soit compris). [Ou encore,] on dit *garbha* en

Le fait que la majorité des traducteurs chinois n'aient adopté pour rendre *garbha* ni un mot désignant la matrice ni un mot désignant l'embryon est à remarquer ; leur choix d'équivalent s'explique peut-être par l'assimilation, attestée dans le *Laṅkāvatāra* et le *Ghanavyūha* par exemple, de la théorie du *tathāgatagarbha* à la notion de l'*ālaya*, la « nouvelle école » de Hiuan-tsang ayant d'ailleurs employé le même mot *tsang* pour traduire °*garbha* et *ālaya* (à la différence de Paramārtha, qui a employé l'expression *wou-mou* pour *ālaya*)[1]. Mais à la suite de S. Lévi, qui l'avait adoptée dans sa traduction du *Mahāyānasūtrālaṃkāra*[2], l'expression « Matrice de Tathāgata » a été employée par les éditeurs du *Hōbōgirin*[3], et aussi par D. T. Suzuki[4] et J. Takasaki[5] ; et sur la foi de Suzuki F. Edgerton l'a admise dans son *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*[6]. De son

tant que [cet] objet [qu'est la *tathatā*] est entièrement contenu dans le Tathāgata ; les êtres sont donc le *garbha* du Tathāgata. ...2° On dit *garbha* en tant que [le Tathāgata] est « caché-recouvert » *(yin fou)*, c'est-à-dire que le Tathāgata est caché et ne se manifeste pas. ...Avant de s'installer dans le chemin, la nature de Tathāgata est cachée-recouverte par les souillures *(kleśa)*, et les êtres ne la voient pas : c'est pourquoi [en cet état] on la qualifie de *garbha* (au sens de « caché-recouvert »). 3° On dit *garbha* en tant que [le Tathāgatagarbha] est contenant *(neng-chö)*, c'est-à-dire que, lorsque la nature de Tathāgata est encore à obtenir, le Tathāgata contient déjà toutes les qualités *(guṇa)*, plus nombreuses que les grains de sable du Gange, qu'il obtiendra lorsqu'il parviendra à l'état de fruit. Si l'on disait qu'il n'obtient sa nature qu'au moment où il parvient à l'état de fruit, cette nature ne serait pas éternelle ; or elle est éternelle, car on sait qu'elle existe originellement et ne commence pas à être obtenue [à un moment donné]. »

Voir aussi L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 755-756 ; *Hōbōgirin*, s. u. *Busshō* (p. 185b : 1° état inné dans la nature propre, 2° état d'extraction, et 3° état de Fruit ; cf. p. 128b sur l'état emmagasiné, qui est non-Vide) ; R. Masunaga, *IBK* 9/1 (1961), p. 18-19. — Comparer aussi le *bukuzō* « trésor caché » (*Hōbōgirin*, p. 158).

Sur la relation du *Fo-sing louen* avec le *RGV* v. *supra*, p. 33.

(1) Le même caractère chinois est transcrit *tsang* quand il s'agit d'un substantif, et *ts'ang* quand il s'agit d'une forme verbale. (Cf. *Mathew's Chinese-English Dict.*, n° 6718.) Voir aussi P. Demiéville, *Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen*, p. 50 n. 3. — Ce même caractère entre dans le composé qui traduit en chinois *garbha* = *mṅal* « matrice » ; il traduit également *garbha* dans *gaganagarbha* et *gañja* dans *gaganagañja (nam mkha' mdzod)*.

Cf. *Hōbōgirin* s. u. *Araya*, où sont énumérés (p. 36) les trois aspects de l'*ālaya:* Emmagasinant *(nōzō)*, Emmagasiné *(shozō)* et Magasinier *(shūzō)*. — Comparer le passage du *Ta tch'eng yi tchang* de Houei-yuan résumé par Demiéville, *loc. cit.* : « L'*ālaya* est dit *wou mou*, « jamais submergé », parce que tout en étant pris dans le *saṃsāra* il n'est jamais perdu ni submergé ; *tsang* ou *ts'ang*, parce qu'il est le *tathāgatagarbha (jou lai tsang)* et le magasin *(tsang)* de tous les *dharma* de Buddha, et aussi parce qu'il est caché *(ts'ang)* par la [doctrine de la] *śūnyatā*. »

(2) *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*, II (Paris, 1911), p. 79.

(3) Voir par exemple *Hōbōgirin*, p. 23b, 128b. Cf. J. Takakusu, *Essentials of Buddhist Philosophy* (Bombay, 1956), p. 43, 118, 205.

(4) The *Laṅkāvatāra Sūtra* (London, 1930), p. xxxix, etc. ; *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra* (London, 1930), p. 105, 137 et suiv., 176 et suiv.

(5) *IBK* 8/2 (1960), p. 30 ; 9/2 (1961), p. 24 et suiv. (« the matrix of the Tathāgata, i. e. the Buddha's nature ») ; *A Study on the Ratnagotravibhāga* (Rome, 1966), *passim.*

(6) Th. Stcherbatsky a aussi employé les expressions « matrix of the Lord » (*Conception of Buddhist Nirvāṇa* [Leningrad, 1927], p. 47) et « Buddha's womb » (*Buddhist Logic*, I [Leningrad, 1932], p. 114). Fung Yu-lan et D. Bodde, *History of Chinese Philosophy*, II

côté L. de La Vallée Poussin voulait retenir cette acception du mot *garbha* en même temps que le sens d'embryon ; ainsi, après avoir écrit (*Siddhi*, p. 754) : « On peut... traduire « embryon de Tathāgata ». Les êtres, destinés à l'état de Buddha, sont de tout temps des « embryons de Tathāgata », il ajoutait (*op. cit.*, p. 755) : « Mais on ne peut condamner la traduction « matrice de Tathāgata », « Tathāgata's womb ». D'après Suzuki, *ts'ang* (140 et 14) signifie littéralement « womb » : l'Ālayavijñāna « est un réceptacle où les semences du *tathāgata-hood* sont enfermées et mûries ». Cependant *garbha*, ajoute Suzuki, n'est jamais traduit par *t'ai* (130 et 5) « matrice », excepté dans les textes (Shingon) qui opposent le Vajradhātu au Garbhadhātu (Eastern Buddhist, iv, p. 260). Par le fait, ts'ang signifie « ce qui est caché » et « le réceptacle où la chose est cachée », le trésor et la cachette ou le grenier. (Avec ou sans la clef 130, voir la note de P. Pelliot, JA. 1911,2, p. 550 = Traité manichéen, p. 54, sur Kṣitigarbha)[1]. »

Que la formule « matrice de *tathāgata* » ne rende pas le sens véritable de *tsang* dans toutes les traductions chinoises, c'est ce que

(Princeton, 1953), p. 341, 361, traduisent au contraire « storehouse of the Tathāgata ». — Selon J. Gernet (Complément aux entretiens du maître de Dhyāna Chen-houei, *BEFEO* 44 [1954], p. 457), la conception qu'avait Chen-houei du Tathāgatagarbha recouvre celle de la « femelle mystérieuse » *(hiuan p'in)* du *Lao-tseu*, mère de tous les êtres.

Sur les Bodhisattva en tant que fils *(aurasa putra)* et héritiers du Buddha v. *RGV* 1.34-36 (*supra*, p. 366 avec p. 471 n. 4) ; *infra*, p. 511 n. 4.

(1) Cf. D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sūtra*, p. 177.

Des équivalents divers désignant un contenu, et non pas un contenant, ont été choisis par différents auteurs :

« Embryon » : P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II, La théosophie bouddhique (Paris, 1923), p. 318 ; G. Tucci, *Buddhismo* (Foligno, 1926), p. 275 ; L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 754 ; E. Lamotte, *La somme du Grand Véhicule* I, p. 121 note, et *L'enseignement de Vimalakīrti*, p. 54 ; E. Conze, *Buddhist Thought in India*, p. 229-230 ; E. Leumann, *Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus* I (Leipzig, 1933), p. 118 ; etc.

« Essence » (etc.) : E. Obermiller, Sublime Science of Maitreya, *AO* 9 (1931), et Doctrine of Prajñāpāramitā, *AO* 11 (1932), p. 31, 99 (traduction sans doute inspirée par l'équivalent tibétain *sñiṅ po*) ; F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents* I (Londres, 1935), p. 32, 37 (« Tathāgata Quintessence ») ; N. Dutt, Tathāgatagarbha, *IHQ* 33 (1957), p. 26-39 ; H. V. Guenther, *Jewel Ornament of Liberation* (Londres, 1959), p. 2 (aussi, p. 3, « Buddha-nature ») ; K. Tamaki, Development of the Thought of Tathāgatagarbha, *IBK* 9/1 (1961), p. 25 et suiv. H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee* (Mainz, 1954), p. 80 traduit par « Buddha-Kern ».

« Germe » (etc.) : E. Leumann, manuscrit inédit cité par W. Kirfel, Die buddhistischen Termini Jñāna und Vijñāna nach Leumann und Stcherbatsky, *ZDMG* 92 (1938), p. 495 ; H. Jacobi, Über das ursprüngliche Yogasystem, *SPAW* 1930, p. 328-329 ; T. R. V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism* (Londres, 1955), p. 257 (« seed ») ; E. Frauwallner, Die *Philosophie des Buddhismus* (Berlin, 1958), p. 261 (« Keim der Buddha » = *jinagarbha;* Frauwallner traduit *gotra* aussi par « Keim », p. 255-256, 260, comme l'avait fait Obermiller, Sublime Science, p. 156-157, 213), p. 318.

On trouve en outre la traduction « nature » dans W. Wassiljew, *Der Buddhismus*, [St. Petersburg, 1860], p. 190 ; La Vallée Poussin, *Siddhi*, p. 776 n. 1 ; J. Takasaki, *IBK* 9/2 (1961), p. 24.

W. Liebenthal a essayé de démontrer. Il écrit[1] : « De la Vallée Poussin and others translate « matrix » or « germ » (Cf. *Siddhi* p. 754 (cf. p. 110)...). This would be adequate only for the later phase of development of this term. In the *Laṅkāvatāra Sūtra tathāgata-garbha* is a cosmic womb filled with seeds, *bīja*[2], and is identical with *ālaya-vijñāna.* In earlier translations, viz. the *Śrīmālā-devī-siṃhanāda*, the *Nirvāṇa*, *Tathāgata-garbha* and others sutras of this class this notion is absent... In these [last two] *tathāgata-garbha* denotes a treasure, or a receptacle which contains it, such as, e. g., the *garbha* of a pagoda... Chinese [*tsang*/*ts'ang*] translates this meaning exactly (... *tsang*[4] is « storehouse », ...*ts'ang*[2] « treasure »...) while « matrix » would be [*t'ai*] (Suzuki, *Studies* p. 177) ».[3] Liebenthal propose donc d'adopter la traduction « Shrine of the Tathāgata », et il attribue ainsi au *garbha* surtout la fonction d'un *contenant*[4].

Il est vrai que le *Tathāgatagarbhasūtra* parle du *sñiṅ po* (= *garbha)* — autrement dit du calice — du lotus où se trouve assis le *tathāgata*, qui apparaît alors comme recouvert et caché par les pétales de ce lotus ; et les pétales flétris et malodorants du lotus étant donc comme une enveloppe *(sbubs = kośa)* qui cache le *tathāgata*, ils correspondent, dans cette image, aux *kleśa* entourant le *tathāgatagarbha* situé « dans » le Cœur des êtres animés[5]. Cependant, dans le *Tathāgatagarbhasūtra*, cet emploi du mot *sñiṅ po* pour désigner le contenant qu'est le calice du lotus est isolé, toutes les autres attestations du mot dans ce texte servant plutôt à désigner un contenu[6]. Ainsi, dans le contexte de la

(1) *Monumenta Nipponica* 12/1-2 (1956), p. 94.

(2) M. Liebenthal ne cite pas d'autorité pour cette assertion.

(3) Cf. aussi *Monumenta Nipponica* 12/1-2 (1956), p. 91 et suiv. avec p. 82-83, 85, 251-253.

(4) V. *Monumenta Nipponica*, 12/1-2 (1956), p. 93-94 : The shrine of the *Tathāgata*, *tathāgata-garbha,* is my own body (or in the cosmic aspect, *saṃsāra*) in which a precious thing, Buddha nature, my claim to future Buddhahood, is hidden... The *Tathāgata* in myself is my True Self. This is a treasure comparable with gold, or a pearl, a secret, the holiest of holy things. I therefore propose to translate « shrine » rather than « storehouse ». — Mais dans son article sur le **Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* Liebenthal préférait la traduction « container » (*TP* 46 [1958], p. 165 et suiv.). En revanche, dans ses Notes on the « Vajrasamādhi » (*TP* 44 [1956], p. 376) Liebenthal traduisait par « secret treasure » (contenu !) ; cf. p. 369 n. 1, 373.

Le rapprochement avec un temple qui est implicite dans la traduction proposée par M. Liebenthal dans son article des *Monumenta Nipponica* est d'ailleurs fort juste. Mais au lieu d'être comparable directement avec le temple, ou le *stūpa,* il semble que le *tathāgata-garbha*/*tathāgatadhātu* soit plutôt à comparer avec le dépôt (*dhātu*, etc.) contenu dans le *stūpa* (*dhātugarbha, dāgoba*, etc.).

Sur les *tathāgatadhātugarbha* (= *stūpa*) construits en l'honneur *(pūjārtham)* du *tathāgata* comparer par exemple le *Samādhirājasūtra* 33, p. 456.6 ; *Divyāvadāna* 26, p. 369.1. — Rappelons en outre que l'**Anuttarāśrayasūtra* (Taishō 669), qui traite lui aussi du *tathāgatagarbha,* est en relation avec l'**Adbhutasūtra* (Taishō 688-689 ; cf. *Otani Catalogue,* nº 985), qui a trait au culte rendu aux *stūpa* (cf. J. Takasaki, *IBK* 8/2 [1960], p. 30, 34).

(5) *TGS,* f. 7a-b (cité *DzG,* f. 2b-3a) ; cf. f. 6b2.

(6) D'ailleurs, le calice du lotus, bien qu'il joue ici le rôle d'un contenant renfermant le *tathāgata,* est lui-même un contenu par rapport aux pétales qui l'entourent ; loin d'être exceptionnel l'emploi du mot *sñiṅ po* = *garbha* pour le désigner est donc parfaitement normal.

troisième image, *sñiṅ po* traduit *sāra*, la « graine » contenue dans la paille (*phub ma* = *tuṣa;* f. 9a5, b6), tandis que la matrice dont fait état la huitième image se dit *mṅal;* de plus, suivant la cinquième image, le *tathāgatagarbha* est représenté comme un dépôt précieux ou trésor *(gter chen po: nidhi)*. En d'autres termes, dans les images du *Tathāgatagarbhasūtra*, le *tathāgatagarbha* figure comme un contenu et non pas comme un contenant (et encore moins comme une matrice) ;[1] et les fragments sanskrits des autres Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* qui ont été étudiés plus haut semblent également s'opposer à l'interprétation selon laquelle le *garbha* serait une matrice, ou un contenant quelconque.

Pareillement, dans leur exposé fondé sur la huitième image du *Tathāgatagarbhasūtra*, le *Ratnagotravibhāga* et sa « *Vyākhyā* » présentent le *tathāgatadhātu* comme l'embryon du futur Roi-Cakravartin *(kalalamahābhūtagatacakravartin)*, les *kleśa* qui enveloppent cet Élément de *buddha* étant comparés à la matrice *(garbha* = *jaṭhara)* de la mère du Roi, laquelle se trouve, temporairement, dans une condition misérable[2]. Dans tous les autres emplois du terme de *garbha* dans ce Śāstra aussi il est naturel de voir un embryon ou une essence — autrement dit un contenu — et il serait infiniment plus difficile d'y voir une matrice. Par ailleurs, le *tathāgatagarbha* est le *lokottaragarbha*[3], et dans ce même Śāstra le *boddhavyapada* — autrement dit la *samalā tathatā* ou le *tathāgatagarbha* — est le *lokottaradharmabīja*[4]. Ces identifications, qui suggèrent l'équivalence du *garbha* et du *bīja*[5], se rapportent manifestement elles aussi à un contenu, et non pas à un réceptacle plein de semences.

Du reste, dans le *Laṅkāvatārasūtra* le soi *(ātman)* est comparé au *garbha* que la femme enceinte *(garbhiṇī)* n'aperçoit pas encore qu'elle en connaisse l'existence (Sagāthaka, v. 760) :

(1) Dans le même contexte on emploie aussi le mot *kośa* qui est également ambigu et désigne à la fois un trésor (*mdzod,* comme dans la cinquième image du *TGS,* f. 11b, *infra,* p. 511) et une enveloppe ou gaine (*sbubs,* comme dans la première image du *TGS,* f. 6b5). — Rappelons que le *gotra* est lui aussi un support ou contenant *(ādhāra* = *rten)*.

(2) *RGV* 1.121 qui reprend 1.97 (les deux passages se rapportant à la huitième image, où c'est bien entendu le prince et futur Roi-Cakravartin dans la matrice, et non pas la matrice elle-même, qui sert d'exemple pour le *tathāgatagarbha*).

Comme on l'a déjà vu, dans 1.34 la béatitude de la méditation *(dhyānasaukhya)* est comparé à une matrice *(garbhasthāna)*, le *bīja* en étant l'*adhimukti*, la mère la *prajñā*, la nourrice la compassion, et la progéniture les *jinātmaja* (cf. 1.69). — Comparer aussi 1.99 et 101 où, dans la première image du lotus, le *tathāgata* ou *sambuddhagarbha* est *garbhaveṣṭita* « recouvert d'un *garbha* (= *kośa*) » et *garbhasthita* « situé dans un *garbha* (= *kośa*) » ; la *RGVV* oppose les *kutsitapadmakośasadṛśāḥ kleśāḥ* au *buddhavat tathāgatadhātuḥ*. Pour le *kośa* voir aussi 1.113 ; cf. 4.2.

(3) *RGVV* 1.149-152 (citant *ŚMDSS,* f. 448b) (*supra,* p. 278, 285, 358).

(4) *RGVV* 1.26. (*supra,* p. 282-283, 285, 493).

(5) Mais on considère que le *tathāgatagarbha,* qui est *asaṃskṛta* et *nitya,* n'est pas un *bīja* au sens strict ; v. *supra,* p. 295 n. 1.

yathā hi garbho garbhiṇyā vidyate na ca dṛśyate/
ātmā hi tadvat skandheṣu ayuktijño na paśyati//[1]

Ce *garbha*, qui est inaccessible aux raisonneurs (*tārkika*, v. 746), serait *pareil* à l'*ātman* dans les *skandha;* il est représenté comme le substrat « matériel » *(upādāna)* du *sattva* et comme la Pensée lumineuse par nature (v. 750 et suiv.). Le Sūtra précise que c'est par les *tīrthya* que l'*ālaya* a été comparé à un *garbha* associé avec l'*ātman*[2] — cet *ālaya* étant en fait la Base *(āśraya)* de tous les êtres incarnés (v. 832). Comme nous l'avons déjà vu, le *tathāgatagarbha* est aussi représenté dans le *Laṅkāvatārasūtra* comme un Cœur *(tathāgatagarbhahṛdaya)*[3]*;* il correspond en outre à la Gnose noble intuitive (*tathāgatagarbhasvapratyātmāryajñāna*, etc.)[4]. De ces passages aussi il ressort avec évidence que le *tathāgatagarbha* du *Laṅkāvatāra* n'est nullement un contenant ou une matrice ; et le texte sanskrit de ce Sūtra ne contient aucun enseignement qui le présente comme « a cosmic womb filled with seeds »[5].

On est porté à la même conclusion quand on examine les emplois du terme dans les traductions tibétaines des Sūtra traitant du *tathāgatagarbha*[6].

En plus des problèmes d'ordre sémantique qui viennent d'être notés une difficulté grammaticale s'attache à l'interprétation du terme de *tathāgatagarbha.*

Le composé *tathāgata-garbha* (ainsi que ses équivalents *buddha-garbha* et *jina-garbha*) a été généralement analysé comme un composé déterminatif de la classe des *tatpuruṣa* dont le premier membre a valeur de génitif *(ṣaṣṭhīsamāsa);* et on l'a donc interprété comme *tathāgatasya* — ou, éventuellement, *tathāgatānāṃ* — *garbhaḥ*, « le *garbha* du (ou des) *tathāgata* »[7]. Cette analyse est incontestablement

(1) La traduction tibétaine est (H, f. 299b) :
ji ltar sbrum par gyur pa'i bu/ /yod bžin du yaṅ mi snaṅ ba//
de bžin bdag ñid phuṅ po la/ /rig pa mi šes pas mi mthoṅ//
Cf. *TGS*, huitième image (et *LAS*, Sagāthaka v. 833).

(2) *LAS*, Sagāthaka v. 748 :
ālayaṃ garbhasaṃsthānaṃ mataṃ tīrthyānuvarṇitam/
ātmanā saha saṃyuktaṃ na ca dharmāḥ prakīrtitāḥ//
(mu stegs can gyis brjod pa ni/ /kun gži sñiṅ po lta bu bsam//
bdag daṅ lhan cig ldan pa'i chos/ /rab tu brjod pa ma byas so//)
Cf. *DzG*, f. 21a et *JAOS* 83 (1963), p. 86 ; *supra*, p. 35, 403-405.

(3) V. *supra*, p. 502.

(4) *LAS*, 1. p. 21

(5) V. *supra*, p. 505.

(6) Voir les textes réunis par Bu ston dans son *DzG*.
Sur la traduction tibétaine plus ou moins machinale de *garbha* par un seul équivalent « technique » — *mṅal* « matrice » — même là où le contexte prouve qu'il est question de l'embryon voir ci-dessus, p. 501 n. 1.

(7) V. *RGVV* 1.146-147 : *tathāgatasyême garbhāḥ sarvasattvāḥ* (cf. 1.149-152 : *tathāgatadhātur eṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām*) ; *LAS* 6, p. 223.14 : *garbhas tathāgatānām; ibid.*,

la bonne dans un très grand nombre sinon dans la majorité des attestations du terme.

Elle n'est pourtant pas la seule possible, et il convient parfois d'analyser ce composé non pas comme un substantif de la classe des *tatpuruṣa*, mais comme un composé possessif *(bahuvrīhi)* adjectival dépendant d'un substantif *(anyapadārthapradhāna)*[1], la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* (etc.) étant alors à traduire « Tous les êtres animés ont pour *garbha* le *tathāgata* ». Cette analyse est à adopter notamment quand la formule se rapporte à la *tathatā*, qui est indifférenciée aux niveaux causal *(tathāgatagarbha: samalā tathatā)* et résultant *(buddha: nirmalā tathatā)* (1.28b) en vertu de la non-dualité de la pureté (1.27b : *prakṛtipariśuddhi* et *vaimalyapariśuddhi)*; c'est d'ailleurs ce que confirme l'explication donnée par la *RGVV* qui dit : *tathāgatas tathataiṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām* « le *tathāgata* — la *tathatā* — est le *garbha* de tous ces êtres animés »[2]. L'analyse comme *bahuvrīhi* a aussi été adoptée quand la formule se rapporte au *gotra*, ainsi que le montre la *RGVV* qui explique les vers du *RGV* qui se rapportent au *gotra* en disant : *tathāgatadhātur eṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām* « le *tathāgatadhātu* est le *garbha* de tous ces êtres animés »[3].

Au point de vue de la doctrine classique du *tathāgatagarbha* une objection d'importance capitale s'opposerait à la généralisation de cette dernière interprétation du terme dans toutes ses attestations. En effet, si l'on prenait le terme comme un composé *bahuvrīhi* dans d'autres contextes, il faudrait supposer que tous les *sattva* ont pour *garbha* non seulement le *gotra* causal et la *tathatā* (dite « *tathāgata* ») mais le

Sagāthaka v. 746 : *garbhas tathāgatasya* (cf. v. 750 :
prakṛtiprabhāsvaraṃ cittaṃ garbhaṃ [!] *tāthāgataṃ śubham|*
upādānaṃ hi sattvasya antānantavivarjitam||

(1) V. Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* 2.2.24.

(2) *RGVV* 1.148. Il importe de noter que la formule se rapporte ici à la *tathatā*, et non pas au *tathāgata* = *buddha* proprement dit au niveau du Fruit. — Le mot *tathāgatagarbha* n'est pas toujours à interpréter comme un composé *bahuvrīhi* quand il est question de la *tathatā*, et dans *RGV* 1.45 *jinagarbha* = *tathāgatagarbha* est bien un *tatpuruṣa* encore qu'il soit question de la *tathatā* dans le vers.

L'emploi comme *bahuvrīhi* se rencontre en outre dans *MSA* 9.37 qui se rapporte également à la *tathatā*. Il est vrai que le Bhāṣya dit *sarve sattvās tathāgatagarbhāḥ*, mais la stance elle-même a *tathāgatatva* (~*tathatā*) ; en effet, le suffixe *-tva-* semble prêter au mot une valeur potentielle qui permet de le rattacher aussi au niveau causal (cf. *supra*, p. 290 n. 1). D'ailleurs, c'est sans doute parce que *MSA* 9.37 se rapporte à la *tathatā*, et non pas au *tathāgata* proprement dit, que la doctrine de ce vers n'est pas incompatible avec ce qui est dit au chapitre III du *MSA* sur les *hetuhīna* qui n'ont donc absolument pas pour qualité d'être parinirvānés (selon le Bhāṣya du vers 3.11). En revanche, si l'on considère que la stance 9.37 fait allusion à la doctrine du *tathāgatagarbha* proprement dite, il faut supposer soit que l'enseignement donné au chapitre III est intentionnel (v. *supra*, p. 82, 140, 277 n. 1), soit que cette stance est elle-même intentionnelle et que la doctrine du chapitre III représente au contraire l'enseignement de sens certain selon le Vijñānavāda (comme le pensent les dGe lugs pa).

Sur l'interprétation du mot *sambuddhagarbha* dans *RGV* 1.101 comme *bahuvrīh*ⁱ v. *supra*, p. 261.

(3) V. *RGVV* 1.149-152 (p. 72.8) ; cf. p. 73 9-10 (v. *supra*, p. 279).

tathāgata proprement dit avec son Corps *(kāya)* et sa Gnose *(jñāna)*, qui se situent au niveau du Fruit ; mais ainsi qu'on l'a vu en étudiant la doctrine des Sūtra et Śāstra, il n'y a que l'*Embryon* de *tathāgata* qui existe chez les *sattva* — ou, comme le disent les sources tibétaines, les *sattva* possèdent tous l'Essence de *tathāgata*. Il serait donc inexact de dire que les *sattva* aient actuellement pour *garbha* le *tathāgata* en tant que tel[1] (bien qu'il soit vrai qu'il y a non-dualité du *dharmakāya* [: *paramārtha*] et du *sattvadhātu* et que *tathāgatagarbha* figure comme une expression [*adhivaçana*] pour *dharmakāya*).[2] C'est sans doute pourquoi la *RGVV* (1.146-147) analyse le terme de *tathāgatagarbha* comme un composé *tatpuruṣa* dans le contexte du *dharmakāya* en disant *tathāgatasyême garbhāḥ sarvasattvāḥ* « tous les êtres animés sont des *garbha* de *tathāgata* ».

Le *RGV* lui-même fait allusion à la difficulté exégétique dans l'interprétation de la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* quand il fait remarquer que l'emploi de la formule est « métaphorique » dans son application au *gotra* puisque le nom du Fruit — *tathāgata* — est transféré au *gotra* de *buddha* qui, comme on l'a vu, se situe au niveau causal (1.27c : *bauddhe gotre tatphalasyopacārāt*). De cette observation il ressort que l'auteur du *RGV* a, dans ce cas, tenu le mot *tathāgatagarbha* pour un composé *bahuvrīhi;* car si le terme est à analyser ici comme un composé déterminatif (: *tathāgatasya garbhaḥ)* la difficulté mentionnée ne se présente pas, et il n'est pas nécessaire d'admettre un emploi métonymique où le nom du Fruit est transféré à la cause[3]. Rappelons que la *RGVV* (1.149-152) glose *tathāgata* par *tathāgatadhātu* dans ce contexte.

Il importe de noter en outre que, lorsqu'ils ont traduit le mot *tathāgatagarbha* dans la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*, les traducteurs, ou les réviseurs, tibétains ont ajouté la particule *can* et écrit *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can*, ce qui signifie « possédant le *tathāgatagarbha* ». Cette traduction a été adoptée notamment dans les formules suivantes :

(1) Pourtant, qu'une telle interprétation ait été soutenue dès une époque relativement ancienne par certains docteurs, c'est ce que montre la critique de la théorie du *tathāgatagarbha* dans la *LAS* (2, p. 77-79). Comparer aussi l'interprétation proposée plus tard par les Jo naṅ pa et les écoles tibétaines apparentées. Ces interprétations peuvent d'ailleurs s'appuyer sur le sens littéral des paraboles employées par le *TGS* pour illustrer la théorie cf. f. 7a2-b1 cité *DzG*, f. 2b-3a.)

(2) Voir plus haut p. 265-273, 278-279, 282, 286-289, 292-293, 347, 357, 361, 364, 407-408, 422-424.

(3) L'interprétation comme *bahuvrīhi* pourrait s'appuyer aussi sur la notion partiellement parallèle exprimée dans la formule *kāñcanagarbhā mṛttikā* « argile aurifère » qui, dans le *Mahāyānasaṃgraha* (§ 2.29), illustre la relation du *pariniṣpannasvabhāva* avec le *parikalpita°* et le *paratantrasvabhāva*. Cependant, les deux notions ne sont comparables que dans la mesure où l'être animé « est » (en puissance) le *tathāgata* au même titre que l'argile aurifère « est » de l'or — autrement dit, dans la mesure où le *sattva* et le minerai « sont » (proleptiquement) ce qu'ils deviendront après avoir été traités et purifiés. Cf. *supra*, p. 95-96. Notons que la traduction tibétaine *(sa khoṅ na gser yod pa)* de *kāñcanagarbhā mṛttikā* se prête moins facilement à un rapprochement direct des deux théories.

Une interprétation comme *karmadhāraya*, encore que possible au point de vue grammatical, paraît improbable.

sadā sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ[1],
sadaivaite sattvās tathāgatagarbhāḥ[2],
sarve dehino buddhagarbhāḥ[3]
sarve buddhagarbhāḥ śarīriṇaḥ[4], et
tadgarbhāḥ sarvadehinaḥ[5].

La formule *de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can* est attestée non seulement dans des textes du bsTan 'gyur et dans les citations de Sūtra incluses dans la *RGVV*, mais aussi dans les traductions des Sūtra originaux dans le bKa' 'gyur, c'est-à-dire à la fois dans des traductions attribuées à des Lo tsā ba qui, comme dPal brtsegs et Ye šes sde[6], étaient actifs à l'époque de l'Ancienne Diffusion *(sña dar)* du Dharma au Tibet, et dans la traduction du *RGV* par rṄog Blo ldan šes rab, qui travaillait vers le début de la Nouvelle Diffusion *(phyi dar)*[7].

La particule tibétaine *can*, qui correspond aux suffixes *-in-*, *-(i)ka-* et *-mant-/-vant-* du sanskrit, sert entre autres à traduire des composés du type des *bahuvrīhi*[8]; mais l'emploi par les traducteurs tibétains

(1) *TGS*, f. 7a1-2, cité *RGVV* 1.27-28 (D, f. 88a). Cependant, dans l'édition de P (Žu, f. 262b) la particule *can* manque.

(2) *TGS*, f. 7a7-b1, cité *RGVV* 1.149-152 (D, f. 112a7).

(3) *RGV* 1.27 (D, f. 88a7).

(4) *RGV* 1.28 (D, f. 88a6).

(5) *MSA* 9.37 (D, f. 156b7). Cf. *MSABh* 9.77 : *anantā hi buddhagotrāḥ sattvāḥ* = *sems can saṅs rgyas kyi rigs can mtha' yas pa* (D, f. 161a3).

Dans *RGVV* 1.133 on lit *sarvasattvās tathāgatagarbha iti* (= *sems can thams cad ni de bžin gšegs pa'i sñiṅ po can*, D, f. 109b5) (M. TAKASAKI propose de corriger la leçon en *tathāgatagarbhāḥ* [*op. cit.*, p. 281]). .

(6) Sur (s)KA BA DPAL BRTSEGS, qui travailla au palais de lDan dkar et y collabora à la rédaction du *lDan dkar ma* dans une année du dragon *('brug lo)* non spécifiée, mais qui peut correspondre à 812 (cf. notre *Life of Bu ston Rin po che*, p. 19 n.2), voir *Bu ston chos 'byuṅ*, f. 127b5 (OBERMILLER, II, p. 191) et *Deb ther sṅon po*, cha f. 9a.

Sur YE ŠES SDE, qui collabora à la rédaction de la *Mahāvyutpatti* et de la *Madhyavyutpatti* au palais de 'on caṅ rdo, voir *sGra sbyor* (édition de N. SIMONSSON, *Indo-Tibetische Studien*, I [Uppsala, 1957]), p. 241 ; *Bu ston chos 'byuṅ*, f. 130a (OBERMILLER, II, p. 196-197) ; *Deb ther sṅon po*, cha, f. 9a.

(7) Il est en tout cas certain que les *premiers* traducteurs tibétains du *TGS* n'ont pas corrigé leur texte, en substituant *sñiṅ po can* à *sñiṅ po*, sur la foi de la seule version tibétaine actuelle du *RGV*, car celle-ci ne fut exécutée que beaucoup plus tard, au XIe siècle. On souhaiterait être en mesure de vérifier les leçons de la traduction originale du *TGS* sur des manuscrits remontant à l'époque ancienne, mais aucun fragment du Sūtra ne paraît avoir été signalé jusqu'ici parmi les manuscrits de Touen-houang.

(8) Selon le *vārttika* 14 au *sūtra* 2.2.24 de PĀṆINI, un *bahuvrīhi* est *matvartha*, et le suffixe *-mant-* est donc explétif dans un tel composé (cf. WACKERNAGEL-DEBRUNNER, *Altindische Grammatik*, II/1, § 53b, et II/2, § 707a ; L. RENOU, *Grammaire sanskrite*, p. 241).

Un exemple de l'emploi de la particule *can* pour traduire un *bahuvrīhi* est *stoṅ ñid sñiṅ rje sñiṅ po can gyi byaṅ chub (śūnyatākaruṇāgarbhaṃ bodhicittam)*. Et Hiraṇyagarbha, le nom de Brahmā, a été traduit en tibétain non seulement par *gser gyi mṅal* (*Amarakoṣa*, Svargavarga 11, et *Amaraṭīkākāmadhenu*, éd. de S. Ch. VIDYĀBHUṢAṆA, p. 18) (et par *dbyig gi sñiṅ po*, traduction relevée dans la *Prajñā* de BSTAN 'DZIN RGYAL MTSHAN, f. 113a), mais aussi par *gser mṅal can* (dans le commentaire [mais pas dans le *mūla*] de l'*Amarakoṣa* de SI TU GTSUG LAG CHOS KYI SNAṄ BA, f. 6a1, et dans la *Prajñā*, f. 113a) ou par *gser gyi mṅal can* (v. GUṄ THAṄ 'JAM PA'I DBYAṄS, *Legs bšad sñiṅ po'i dka' 'grel*, f. 2b6). (Voir

de cette particule ne peut pas être pris comme un indice prouvant qu'ils auraient nécessairement et toujours interprété *tathāgatagarbha* comme un *bahuvrīhi* signifiant « ayant pour *garbha* le *tathāgata* » dans tous ses emplois (et non seulement dans des cas comme *MSA* 9.37 et *RGVV* 1.148 [: *RGV* 1.27c-28c]). En fait, il semble que cette traduction ait été adoptée principalement parce qu'on voulait écarter toute confusion entre le *tathāgatagarbha* et les *sattva* qui le « possèdent » et qu'on tenait donc à marquer explicitement la distinction entre les êtres animés en tant que porteurs de la qualité *(guṇin)* et la qualité (grammaticale, *guṇa*, à savoir *tathāgatagarbha*) elle-même ; et comme une traduction rigoureusement littérale du composé sanskrit aurait fatalement obscurci cette distinction en faisant penser au lecteur que les *sattva sont* des *tathāgatagarbha* (selon l'analyse du terme comme un *tatpuruṣa*), on a utilisé la particule *can* pour souligner la différence[1]. D'ailleurs, les Sūtra ont explicitement exclu la simple identification des *sattva* avec le *tathāgatagarbha* ; car le *Tathāgatagarbhasūtra*, qui compare (cinquième parabole) ce dernier à un trésor enfoui sous la hutte d'un pauvre précise que ce trésor est l'être propre de la Pensée *(sems kyi ṅo bo ñid: cittasvabhāva)*, mais non point le *sattva*[2]; et le *Śrīmālāsūtra* distingue entre le *sattva* et le *tathāgatagarbha* quand il explique que celui-ci n'est ni un *ātman*, ni un *jīva*, ni un *pudgala*, ni un *sattva*[3]. Il apparaît ainsi que, dans la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* (etc.), les *sattva* ont simplement reçu, par métonymie, le nom de ce qu'ils possèdent.

Ainsi donc, si les traducteurs tibétains ont ajouté la particule *can*, c'est sans doute parce qu'ils ont voulu insister sur le fait que le *tathāgatagarbha* existe chez les *sattva* sans êtres identique avec eux[4].

aussi F. Weller, *Tibetisch-Sanskritischer Index zum Bodhicaryāvatāra* [Leipzig, 1952], p. 89). Voir ci-dessus, p. 360, sur *ma bral ba'i ye šes kyi yon tan can* = *avinirmuktajñānaguṇa*.

(1) Voir par exemple les commentaires du *Mahābhāṣya* sur le *vārttika* 3 ad 5.2.94. La question se pose de savoir si l'addition, dans les version stibétaines, de la particule *can* = *-mant-/-vant-* pourrait appuyer l'hypothèse selon laquelle il y aurait eu amuissement de ce suffixe *(matublopa)* dans le mot *tathāgatagarbha* figurant dans la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* (etc.). Selon le *Mahābhāṣya (loc. cit.)*, l'absence de ce suffixe après des mots exprimant une qualité *(guṇa)* peut aussi se justifier par le fait qu'il n'y a aucune différence entre cette qualité et son porteur *(guṇin)* ; Kaiyaṭa parle alors d'un *abhedādhyavasāya (: abhedopacāra)*. Ailleurs on doit au contraire admettre qu'il y a amuissement du suffixe *(matupo luk)*. (Je dois plusieurs observations utiles sur cette question à l'amabilité de M. Y. Ojihara.)

(2) *TGS*, f. 10b-11a.

(3) *ŚMDSS*, f. 449a (cité dans *DzG*, f. 24b).

(4) Telle est d'ailleurs la fonction du suffixe *-mant-/-vant-* en sanskrit selon Pāṇini qui dit (5.2.94) : « Le suffixe *-mant-/-vant-* est valable aux sens de : à qui appartient telle chose, en qui (en quoi) est telle chose *(tad asyâsty asminn iti matup)* ».

Il convient de relever encore une autre interprétation qui est grammaticalement possible si *tathāgatagarbha* est à analyser comme un *bahuvrīhi*. En effet, comme un *bahuvrīhi* ayant pour membre ultérieur le mot *garbha* peut signifier « né de — », on pourrait traduire « Tous les êtres sont nés du *tathāgata* » (cf. *padmagarbha* = *padmayoni* « né du lotus » et Hiraṇyagarbha [*supra*, p. 510 n. 8], deux noms de Brahmā, où *garbha* est pris

Puisque les originaux sanskrits de la majorité des Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* sont perdus, les différentes interprétations théoriquement possibles en raison de l'ambiguité des constructions grammaticales dans lesquelles ce terme est entré sont difficilement vérifiables ; et pour la même raison il n'est pas possible de déterminer exactement la fréquence de l'emploi du terme comme *bahuvrīhi* par rapport à celle de son emploi comme *tatpuruṣa.* Mais il demeure que dans le seul Sūtra de cette catégorie dont l'original sanskrit ait été intégralement conservé, le *Laṅkāvatārasūtra*, le mot *tathāgatagarbha* est un *tatpuruṣa ;* et, à en juger d'après les nombreuses citations scripturaires conservées en sanskrit dans la *RGVV*, il en va de même de l'*Anūnatvāpūrṇatvanirdesa* et du *Śrīmālāsūtra.* L'usage des textes accessibles en sanskrit permet donc de conclure que l'emploi comme *tatpuruṣa* était des plus courants ; d'ailleurs, selon la *RGVV*, même dans la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* (etc.) le terme est à interpréter comme un *tatpuruṣa* quand il se rapporte au *dharmakāya* (1.146-147 ; cf. *RGV* 1.28a).

Étant donné que le mot *tathāgatagarbha* est à analyser comme un composé possessif quand la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* se rapporte à la *tathatā*, que le composé *tadgarbhāḥ* dans le *MSA* 9.37 est à interpréter de la même façon, et que l'allusion à un transfert métonymique dans le *RGV* (1.27c) s'explique plus facilement si l'on suppose que l'auteur de ce texte ait pris le mot *buddhagarbha* dans le contexte du *gotra* comme un *bahuvrīhi*, il est possible que cette interprétation soit historiquement plus ancienne que celle qui rend ce même terme comme un *tatpuruṣa.* Mais il reste qu'au point de vue

dans le sens de matrice). (Sur Hiraṇyagarbha-Prajāpati-Nārāyaṇa dans le « Cœur », ou dans le *garbha*, v. *supra*, p. 500). — Or, s'il est est vrai que le Buddha apparaît parfois comme un Père (notamment dans la parabole du chapitre III du *Saddharmapuṇḍarīka*, p. 73-74, et v. 85-87, p. 84), les Śāstra indo-tibétains ne semblent pas faire allusion à cette interprétation du mot. Par conséquent, encore que le *RGV* (2.58) cite le *Saddharmapuṇḍarīka*, il n'est pas certain qu'une pareille traduction, bien que possible au point de vue purement grammatical, puisse entrer en ligne de compte dans la théorie classique du *tathāgatagarbha.* D'ailleurs, si tous les *sattva* sont comme des fils du Buddha, c'est surtout, selon les doctrines que nous avons étudiées, parce qu'ils ont tous accès au Véhicule unique *(ekayāna)* menant à l'*anuttarasamyaksambodhi.* D'autre part, suivant le *ŚMDSS* (f. 447b, cité *RGVV* 1.36, p. 31) ce sont les personnes qui « voient exactement » *(samyak paśyanti)* — c'est-à-dire les Bodhisattva avancés — qui sont les *putrā aurasāḥ* du Buddha, et non pas les *sattva* en général (*supra*, p. 366). Certes, les textes chinois résumés dans le *Hōbōgirin* (*s. u.* Busshi, p. 172) enseignent une doctrine touchant les Fils du Buddha qui semble bien être beaucoup plus proche de la théorie du *tathāgatagarbha ;* mais cette doctrine ne paraît pas pouvoir s'appuyer directement sur le texte sanskrit du *Saddharmapuṇḍarīka,* ni sur les fragments sanskrits et la traduction tibétaine du *ŚMDSS.* — Sur la notion du Fils du Buddha voir aussi P. Mus, *Barabuḍur* (Hanoi, 1935), p. *12, *124, 255* et suiv. ; chapitres X-XV.

Ce point reste donc à éclaircir. A en juger d'après la tradition indo-tibétaine — et sous réserve de recherches futures — on peut dire que rien ne nous autorise à *expliquer* le terme de *tathāgatagarbha* par la notion du Fils du Buddha, encore que les théories du *tathāgatagarbha* et du *gotra* ne soient pas entièrement sans rapport avec cette notion telle qu'elle est connue de la tradition indo-tibétaine.

de l'exégèse systématique de la doctrine selon le *RGV*, les deux interprétations sont valables, et que celle qui prend le terme comme un *tatpuruṣa* est des plus fréquentes dans les Sūtra aussi bien que dans le *RGV* et la *RGVV*[1].

Dans ses attestations relevées ci-dessus le mot *tathāgata-dhātu* est également un *tatpuruṣa* désignant l'« Élément de *tathāgata* » et figure généralement comme un synonyme de *dhātu* « Élément spirituel » ; ainsi qu'on l'a vu, ce mot s'emploie comme un équivalent de *tathāgatagarbha.* Il est vrai que ces deux expressions ne se recouvrent pas entièrement puisque le *dhātu* se trouve (: *vṛtti*) dans les trois conditions de l'être animé ordinaire (*sattvadhātu: RGV* 1.47 et *RGVV* 1.48), du *bodhisattva* et du *tathāgata*, alors que l'Embryon du *tathāgata* ne saurait bien entendu exister au sens strict chez le *tathāgata*, qui est déjà parfaitement Éveillé ; mais en pratique, puisque l'enseignement où figurent ces deux termes est une doctrine ayant trait surtout à l'être animé et à la présence chez lui d'un facteur spirituel qu'on peut désigner aussi bien par le terme de *(tathāgata-)dhātu* que par *tathāgatagarbha*, les deux expressions s'emploient comme des équivalents. D'ailleurs, comme on l'a vu, cette assimilation des deux termes est entièrement justifiée dans la perspective de la théorie de l'indifférenciation de la *tathatā* et de la non-dualité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* — autrement dit du « *dharmakāya* » à l'état de cause qui n'est pas exempt des *kleśa* et du *dharmakāya* à l'état de résultat qui est absolument exempt des *kleśa* et relève du *nirodhasatya.*

Il est possible que l'emploi du terme de *(tathāgata-)dhātu* caractérise plus spécialement le *RGV* et la *RGVV* sous leur forme actuelle, tandis que les termes de *buddhagarbha*, *jinagarbha* et *tathāgatagarbha* relèveraient plutôt d'une tradition surtout scripturaire à laquelle ce Śāstra a puisé. C'est ainsi que le vers explicatif 1.48 du *RGV* remplace par le terme *dhātu* (= *tathāgatadhātu* selon *RGVV* 1.46) l'expression *jinagarbha* du vers 1.45 qui introduit la sixième rubrique *(vṛttyartha) ;* et dans la table des matières synoptique à la tête du *RGV* ainsi qu'aux vers 1.97-98 résumant la doctrine du *tathāgatagarbha* on a employé le mot *dhātu*, quoique le vers 1.95 introduise le sujet en utilisant le terme de *jinagarbha* et que les deux vers cruciaux

(1) Dans le *TGS* et les autres Sūtra traitant du *tathāgatagarbha* il existe de nombreux enseignements illustrés par des paraboles et des expressions figurées plus ou moins ambiguës qui peuvent se prêter à des interprétations divergentes. Ainsi, dans le présent travail, nous avons vu que les thèses soutenues par l'école des Jo ṅan pa peuvent très bien s'appuyer sur plusieurs formules scripturaires. Le Sa skya pa Go RAMS PA BSOD NAMS SEṄ GE a essayé de résoudre la difficulté soulevée par ces formules en supposant d'une part que l'enseignement relatif au *tathāgatagarbha* est de sens certain *(nītārtha)* en tant qu'il se rapporte à la *śūnyatā* (le *paramārtha*), mais de l'autre que la teneur littérale de cet enseignement, qui le présente comme un contenu dans les contenants que sont les *sattva* ordinaires, est de sens indirect *(neyārtha)* et vise à éliminer les cinq fautes énumérées dans *RGV* 1.157 (voir son *sDom pa gsum gyi rab tu dye ba'i kha skoṅ*, f. 5b-6b ; cf. f. 10a-b). En d'autres termes, l'enseignement lui-même serait effectivement *nītārtha*, mais telle formule imagée utilisée pour l'expliquer pourrait être considérée comme intentionnelle *(ābhiprāyika)* et comme *neyārtha*. V. *supra*, p. 58(et p. 403-407).

1.27-28 parlent du *buddhagarbha*. Pareillement, dans la *RGVV* (1.149-152) le mot *dhātu* se rapporte au *tathāgatagarbha* du *ŚMDSS*.

Le fait que le mot *tathāgata-dhātu* soit à analyser comme un composé déterminatif est confirmé par la *RGVV* qui, en expliquant la formule *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* dans le contexte de la théorie du *gotra*, dit (1.149-152) : *tathāgatadhātur eṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām* « l'Élément de *tathāgata* est le *garbha* de tous ces êtres animés ». Ainsi l'auteur de la *RGVV* glose le premier membre du composé *tathāgata-garbha (bahuvrīhi)* par le mot *tathāgata-dhātu (tatpuruṣa)*.

Le commentateur précise ensuite que le *dhātu* est une cause — ce qui doit naturellement s'entendre non pas au sens d'une cause productive *(kāraṇa)* mais au sens d'une cause motivante *(hetu:* racine *hi-)* fournissant une impulsion en vue de l'Éveil. De son côté l'*Abhisamayālaṃkāra* assimile au *dharmadhātu* le *prakṛtisthagotra* fonctionnant comme le support de la pratique réalisatrice sur le Chemin du *bodhisattva;* et les commentaires de la Prajñāpāramitā présentent ce *dharmadhātu* comme ce qui est le *hetu* des *dharma* saints quand il est objectivé.

La position ontologique, gnoséologique et sotériologique du *gotra* est ainsi plus clairement définie que celle du *tathāgatadhātu* et du *tathāgatagarbha:* situé qu'il est sur le plan causal, le *gotra* représente le principe spirituel primordial qui donne aux êtres la possibilité d'atteindre la perfection. Selon le *RGV*, c'est du *gotra* existant par nature *(prakṛtistha)* que procède le *svābhāvikakāya* du *buddha* alors que les deux autres Corps constituant le *rūpakāya* de ce dernier naissent du *gotra* acquis *(samudānīta)*. Et c'est en vertu de l'indifférenciation du *dharmadhātu* auquel est assimilé le *prakṛtisthagotra* et dont l'« objectivation » mène à la réalisation spirituelle que le suprême et parfait Éveil est en dernière analyse universel et le même pour tous, et aussi que le Chemin qui relie pour ainsi dire la cause et le Fruit est lui-même ultimement unique *(ekayāna)*.

La forme que revêt ici l'enseignement du *gotra* paraît tirer son origine principalement de deux conceptions parallèles. D'une part, dans des sources nombreuses, le mot *gotra* désigne les « clans » ou « familles » dans lesquels les êtres se répartissent selon leur nature et leurs capacités psychiques ; c'est ainsi qu'on pourrait peut-être dire que le *gotra* qui soustend la classification des êtres selon leurs Lignées (ou « génotypes ») spirituelles remplit la fonction d'un gène. Dans le *RGV* et les commentaires de l'*AA* le *prakṛtisthagotra* (ou le *buddhagotra*) est comme le gène qui établit la « parenté » de tous les êtres avec le *buddha* en leur permettant de devenir des Fils du *buddha* et de naître dans sa Famille *(tathāgatakula* ou *tathāgatavaṃśa)* et qui leur donne la certitude d'atteindre un jour le suprême et parfait Éveil du *buddha*. D'autre part, dans d'autres sources employant une autre métaphore, le *gotra* figure comme une « mine », un « minerai » ou une « matrice » dans la mesure où il est un contenant qui renferme la

« substance » précieuse et pure de l'Esprit, lequel doit être pour ainsi dire extrait de la « gangue » des Affects *(kleśa)* qui l'enveloppent. Puis dans certains ouvrages, et notamment dans la littérature des Tantra, ce processus rejoint la notion de la purification et de la transmutation de l'Élément de l'Esprit par un procédé quasi alchimique.

Pendant que la dernière valeur du mot *gotra* qui est fondée, au moins en partie, sur une métaphore minéralogique le rapproche surtout du *dhātu* « Élément », sa première valeur va de pair avec la notion de la Famille du *tathāgata* et se fonde ainsi sur une métaphore relevant des domaines social, biologique et psychologique. C'est aussi une métaphore biologique qui est sous-jacente à la notion du *tathāgatagarbha* en tant qu'Embryon du *tathāgata* et à quelques paraboles que les Sūtra ont employées pour l'enseigner. Ces deux métaphores — l'une minéralogique et l'autre psycho-biologique — semblent pourtant revenir en dernière analyse au même puisque, tant dans le domaine minéralogique que dans l'autre domaine, le *gotra* sert de principe classificateur renfermant des éléments appartenant à une seule espèce minéralogique (or, argent, etc.) ou à une seule classe psycho-biologique (*śrāvaka*, *pratyekabuddha*, *bodhisattva*, etc.)[1].

Enfin, pour ce qui est de la notion du *dhātu*, il faut en même temps tenir compte du fait que le mot et la conception rappellent le dépôt

(1) Dans un système où la classe des êtres animés appartenant en dernière analyse, sinon encore d'une manière déterminée, au *gotra* du *buddha* ou du *bodhisattva* est coextensive avec la classe des êtres animés dans sa totalité, comme c'est le cas pour la doctrine de l'Éveil universel et de l'*ekayāna* enseignée dans le *RGV*, l'*AA*, leurs sources canoniques, et quelques autres traités apparentés, la fonction classificatrice du *(prakṛtistha)gotra* est pourtant d'une importance réduite. Par contre, dans le système classique du Vijñānavāda et dans des traités de l'Abhidharma la fonction classificatrice du *gotra* conserve une importance primordiale puisqu'on admet l'existence de plusieurs *gotra* ultimement différents et même d'un *agotra;* et parmi les Ārya aussi il y a trois classes ultimement distinctes destinées à atteindre les trois *bodhi* différentes du Śrāvaka, du Pratyekabuddha et du Buddha ; selon cette théorie la classe des êtres animés inclut donc plusieurs *gotra* distincts relevant de *yāna* absolument différents. Par ailleurs, les *gotra* différenciés du Vijñānavāda ne sauraient être *asaṃskṛta* puisqu'ils sont des Germes *(bīja)* — c'est-à-dire des causes au sens strict — et ils diffèrent donc fondamentalement du *prakṛtisthagotra* universel et unique correspondant, selon la théorie des Mādhyamika, au *dharmadhātu* indifférencié, unique et incomposé. Pour les Mādhyamika le *prakṛtisthagotra* est donc un principe classificateur seulement dans la mesure où il détermine l'appartenance de tous les *sattva* au *gotra* du *buddha,* lequel est d'ailleurs le seul qui existe et est en relation avec le Véhicule unique.

En outre, le *gotra* de la théorie mahāyāniste recouvre les deux notions d'espèce (en tant que « source » psycho-biologique et minéralogique) et de principe spirituel, et on ne distingue donc pas normalement d'une façon claire entre le *gotra* en tant que classification et le *gotra* en tant que principe soustendant la classification (= *tathāgatagarbha* et *dhātu)* (V. *supra*, p. 285-286, 468). On peut observer une certaine spécialisation entre les deux valeurs du mot *gotra* dans la mesure où le *gotra* quadriparti dont il est question dans la première partie, et aussi dans le titre, du *RGV* semble bien tirer son origine surtout de la notion minéralogique, tandis que le *gotra* double qui est à l'origine des trois Corps de *buddha* et dont il est question à partir du vers 1.27 du *RGV* émane principalement de la notion psycho-biologique. V. *supra*, p. 283 et suiv.

(dhātu) vivifiant placé dans un monument comme le *stūpa (dhātugarbha, dāgoba)*, qui figure comme le substitut du Tathāgata et éventuellement comme le réceptacle du *dharma(kāya)*. Il semble ainsi qu'on ait donné expression à l'enseignement relatif à l'Élément spirituel en partant aussi d'une métaphore religio-architectonique ayant des liens avec des spéculations cosmologiques[1].

De la sorte des métaphores diverses ont donné corps à des enseignements figurant tantôt parallèlement dans des traditions distinctes et tantôt simultanément ou en juxtaposition étroite dans le même ouvrage. Mais la grande diversité des formes prêtées ainsi à ces enseignements multiples ne saurait masquer l'unité fondamentale de leur contenu doctrinal — unité qui est d'ailleurs soulignée par le fait que les frontières entre ces métaphores relevant de différents domaines ne sont pas clairement démarquées et que les enseignements qui s'y fondent se recoupent si souvent. C'est que la doctrine porte essentiellement sur la présence chez tous les êtres d'un Embryon ou Élément spirituel foncièrement pur et naturellement lumineux dont l'enveloppe — ou la gangue — des Affects n'est qu'extrinsèque et adventice. Et en vertu de l'indifférenciation de ce principe spirituel représentant la Réalité absolue à l'état causal, et malgré la répartition des êtres dans des classes conditionnellement distinctes suivant des voies temporairement différentes, tous les êtres sans exception ont donc la certitude d'atteindre l'état de *buddha* — le suprême et parfait Éveil — et le *nirvāṇa*.

(1) Derrière l'emploi du terme *dhātu* pour désigner l'Élément de l'Esprit il est peut-être possible de déceler un lien avec la théorie médicale indienne, car le mot *dhātu* désigne aussi les Éléments — généralement au nombre de quatre dans la théorie bouddhique et correspondant aux *mahābhūta* — dont le déséquilibre dans le corps provoque les maladies ; cette théorie à base quaternaire double la théorie classique de l'Āyurveda, qui fait état d'un groupe ternaire de *dhātu* ou « Humeurs peccantes » *(doṣa)* — *vāyu, pitta* et *kapha* = *śleṣman*. Dans le *RGV* cette connexion se laisse saisir au mieux, mais implicitement, dans les vers 1.157 et suiv. où il est question de l'aspect éthique de l'enseignement relatif à l'Élément de l'Esprit ; on connaît d'ailleurs l'analogie souvent étroite existant dans la pensée bouddhique entre les affections corporelles et spirituelles *(kleśa)*, le Buddha étant le Médecin par excellence. A la différence des *dhātu* qui deviennent, selon la théorie médicale, eux-mêmes des éléments de trouble *(doṣa)* quand ils sont perturbés, cependant, le *dhātu* spirituel lui-même n'est jamais perturbé, et les Affects *(kleśa)* sont purement adventices *(āgantuka)*. Or ce terme d'*āgantu(ka)* est employé dans les traités médicaux pour exprimer la qualité extérieure et accidentelle de certains maux. — Notons par ailleurs que la maladie résulte d'un excès ou d'un défaut des *dhātu* corporels, alors que dans le *dhātu* spirituel il n'y a ni excès ni manque *(supra*, p. 313, 331 et suiv.).

Sur la relation de la théorie du *dhātu* spirituel avec la médecine et de l'*Uttaratantra* philosophique avec l'Uttaratrantra médical voir le *Mahāparinirvāṇsūtra* mahāyāniste et le *DzG* f. 1b-2b. Cf. en général *Hōbōgirin s. u.* Byō.

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES TERMES SANSKRITS ET PALIS

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES TERMES TIBETAINS

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE A. BONTEMPS

LIMOGES (FRANCE)

Dépôt légal : 1er trimestre 1969



ERRATA ET ADDENDA

[L'impression de ce livre, dont le manuscrit fut livré à l'imprimeur au printemps de 1968, fut fatalement interrompue par les événements de l'été de cette année ; et comme les épreuves ont dû être lues dans des conditions peu favorables en quatre mois, des fautes d'impression n'ont malheureusement pas pu être corrigées malgré tous les efforts de l'auteur ainsi que de l'imprimeur. Voici donc une liste des principaux errata qui faussent le sens, ainsi que quelques autres corrections et des additions.]

P. 4, note. 1. Sur *advaya* et *advaita* dans la terminologie du Vedānta voir en dernier P. Hacker, *WZKSO* 12-13 (1968, Festschrift Frauwallner), p. 128 n. 21.

P. 8, l. 22. Lire : 'Jam dbyaṅs.

P. 18, l. 39. Lire : *Madhyamakahṛdaya-vṛtti°*.

P. 18, l. 41. Lire : *Tathāgatamahākaru-ṇānirdeśasūtra*.

P. 19, l. 22. Lire : Woodward.

P. 20, l. 11. Lire : 1934.

P. 22, l. 19. Lire : Sudhīḥ.

P. 23, l. 14. Lire : 1478.

P. 25, l. 26. Lire : 1737.

P. 27, l. 21. Au lieu de *rgud,* lire : *rgyud.*

P. 37, l. 3 et 5. Lire : Atīśa.

P. 38, l. 10. Lire : Maitrīpa.

P. 41, l. 31. Au lieu de : feuille, lire : famille.

P. 41, note 1. Il n'est pas certain qu'il faille distinguer entre Mahājana, le traducteur du *Putralekha,* et Mahājana, le père de Sajjana.

P. 42, l. 21. Sur l'auteur de la Ṭīkā du *Kāśyapaparivarta,* qui aurait été traduite en chinois par Bodhiruci I en 510, voir en dernier Y. Kajiyama, *WZKSO* 12-13 (1968), p. 195 (qui place Sthiramati de Valabhī ca. 510-570).

P. 44, note 1, l. 9-10. Lire : *theg pa chen po.*

P. 45, l. 12. « Pouvoir déterminant » est sans doute préférable à « résolution déterminante » (cf. p. 76).

P. 49, note 2, l. 19-21. Supprimer la phrase entre parenthèses.

P. 51, l. 13. Au lieu de : au Kaśmīr, lire : dans le Nord-Ouest de l'Inde.

P. 53, note 4, l. 3. Lire : comme d'un.

P. 54, l. 7. Lire : débarrasser.

P. 62, l. 31. Lire : aspect double.

P. 63, l. 2 et 5. Lire : apparence de dualité.

P. 68, l. 15. Lire : dû.

P. 68, l. 44. Lire : celles.

P. 74, l. 33-34. Au lieu de : sans être propre quant à l'être propre, lire : l'Insubstantialité d'être propre.

P. 74, note 3, l. 2. Lire : *Triṃśikābhāṣya.*

P. 76, l. 32. Lire : Pratyekabuddha.

P. 79, l. 28. Lire : *suvarṇagotravat.*

P. 84, l. 4. Lire : *lakṣaṇā.*

P. 84, l. 35. Au lieu de : se, lire : ne.

P. 86, l. 34. Lire : *Bahubhūmikavastu.

P. 87, l. 8. Lire : *pratiṣṭhā-.*

P. 91, l. 10. Lire : *sarvabuddhadharmā-ṇām.*

P. 94, l. 26, Lire : la rubrique de la *gotrabhūmi*.

P. 98, l. 18. Lire : *câkasmikatvaṃ*.

P. 98, note 1, l. 23. Au lieu de : d'interprétation, lire : d'interpréter.

P. 101, note 5, l. 5. Lire : particulier.

P. 103, note 2, l. 6. Lire : *anāsravabīja*.

P. 107, l. 24. Au lieu de : par le moyen de la, lire : comme une.

P. 107, l. 25. Au lieu de : de la, lire : comme une.

P. 114, l. 33 et 35. Au lieu de : maîtrise, lire : surpasse.

P. 117, note 1, l. 1. Au lieu de : *gotra*, lire : *prakṛtisthagotra*.

P. 119, suite de la note, l. 19. Lire : *prājñaptika*.

P. 120, l. 10-11. Lire : faute de l'avoir compris les êtres expérimentent.

P. 130, note 2, l. 15. Lire : *nirdiśyate*.

P. 135, note 2, l. 10. Lire : *RGV* l. 150.

P. 137, l. 7. Lire : Courant.

P. 140, l. 1. Au lieu de : de, lire : mentionnée par.

P. 144, note 5, l. 2. Au lieu de : va sûrement, lire : apparaît *(nirgacchati)*.

P. 145, l. 10. Au lieu de : si l'on n'avait pas de *gotra*, lire : pour ceux qui n'ont pas de *gotra*.

P. 147, l. 6. Au lieu de : obscurations, lire : obstacles.

P. 148, l. 13. Au lieu de : obscuration, lire : obstacle.

P. 150 l. 6. Après : intelligent, ajouter : *dhīra*.

P. 153, suite de la note, l. 16. Au lieu de : donnée, lire : citée.

P. 156, l. 27. Supprimer : *(hetu)*. Et lire : du (au lieu de : du-).

P. 156, l. 32. Après : *btags pa ba*, ajouter : *prājñaptika*.

P. 160, l. 12. Au lieu de : systèmes, lire : Maîtres.

P. 163, l. 1. Au lieu de : la cultivation, lire : l'alimentation.

P. 163, l. 16. Au lieu de : intérieure, lire : interne.

P. 163, note 2, l. 10. Lire : *māyāpuruṣasya*.

P. 165, l. 17. Au lieu de : vraiment, lire : **directement.**

P. 166, l. 26. Lire : seul *(eva)* l'être propre du *dharmadhātu*.

P. 167, l. 5. Lire : le seul *dharmadhātu* de l'être animé.

P. 169, l. 5. Lire : existence ayant la forme d'un objet *(grāhya)* provenant de l'attachement conceptuel.

P. 170, l. 26. Au lieu de : prétendre qu'il, lire : débattre la question de savoir s'il.

P. 171, l. 30. Au lieu de : systèmes, lire : Maîtres.

P. 172, l. 9-14, Lire : Ainsi, comme la prise pour objet vise la compréhension des *āryadharma* de chaque [type d'individu] conformément à cette objectivation, on considère le *dharmadhātu* comme l'objet *(ālambana)* causal; et à propos des trois [types d'] individus résidant dans leurs *gotra* respectifs et de leur *dharmatā* on parle donc des *gotra* des trois Véhicules.

P. 177, l. 25. Lire : suprême.

P. 180, l. 22. Au lieu de : d'autre chose, lire : d'un autre.

P. 181, note 2, l. 2. Au lieu de : des cinq, lire : de cinq.

P. 182, l. 5. Lire : où.

P. 182, note 1, l. 10. Au lieu de : où il, lire : où l'*ekayāna*.

P. 183, l. 14. Lire : premiers.

P. 183, l. 15. Lire : qui est le.

P. 184, l. 20. Lire : *saṃśayaṃ ca yeṣāṃ ca keṣāṃ c'iha kāṅkṣa*.

P. 184, l. 22. Lire : *ananyathāvādina*.

P. 184, note 1, l. 2. Lire : *Tathāgatamahākaruṇā-*.

P. 188, l. 17. Au lieu de : sous, lire : selon.

P. 188, note 1, l. 1. Lire : *Ratnāvalī*.

P. 188, note 1, l. 6. Lire : impartialement

P. 191, l. 8. Supprimer la ponctuation après : *utpādyeran*.

P. 192, l. 30, Lire : *bodhicitta*.

P. 193, l. 33. Lire : Écriture.

P. 196, note 1, l. 1. Lire : *Mahāvyutpatti*.

P. 197, l. 16. Lire : *nôtpādayatīti*.

P. 200, l. 15 et 19. Avant : *śamaikāyana*, ajouter : adeptes du.

P. 201, note 1, l. 12. Lire : *phyir ro žes raṅ gi ṅo bo khyad*.

P. 203, note 1, l. 4. Avant : *śamaikāyana*, ajouter : adeptes du.

P. 207, l. 24. Au lieu de : cultivation, lire : réalisation.

P. 208, l. 3. Au lieu de : de, lire : du.

P. 208, l. 33. Au lieu de : de, lire : des.

P. 208, l. 37. Lire : *viśeṣalakṣaṇa.*

P. 209, l. 13. Au lieu de : obscurations, lire : obstacles.

P. 215, l. 12-13. Lire : en vertu de la nature consubstantielle [avec ce contre-carrant] par suite de sa pratique continuelle ».

P. 216, note 4, l. 7. Lire : ni ne prend fin ni ne manque de prendre fin.

P. 217, note 1, l. 4. Au lieu de : cultivation, lire : réalisation.

P. 218, l. 10. Lire : Écritures.

P. 218, l. 32. Après : entourage, ajouter : etc.

P. 220, l. 22. Lire : sur l'[établissement] vrai.

P. 227, note 1, l. 2. Après : conceptuelle, ajouter : *(pratyakṣa),* etc.
[Dans la mesure où le mot *dpyad šes* n'est pas une simple variante orthographique de *bcad šes,* il désigne une connaissance qui examine et détermine son objet.]

P. 228, l. 30 et 33. Au lieu de : cultivation, lire : réalisation.

P. 229, note 2, l. 11. Au lieu de : inconsistant, lire : incohérent.

P. 229, note 2, l. 23-24. Supprimer les mots : autrement dit sur l'*āptāgama.*

P. 231, l. 20. Au lieu de : où, lire : pour.

P. 239, l. 24, Lire : Courant.

P. 243, l. 10-11. Lire : sont sans dualité.

P. 248, l. 20. Lire : *yāvadbhāvikatā.*

P. 251, l. 12. Lire : *buddhadhātu* et : dégoût.

P. 252, l. 21. Au lieu de : se trouve dans, lire : dans le cas de.

P. 255, troisième colonne, l. 12. Lire : *svābhāvikakāyaḥ.*

P. 257, l. 6. Lire : *avinirbhāga.*

P. 257, l. 36. Au lieu de : il ne s'agit plus, lire : il s'agit non.

P. 259, l. 23. Lire : Joyaux.

P. 261, l. 15. Lire : *buddhagarbha.*

P. 262, note 2, l. 2. Lire : *vyavadānadhātu.*

P. 263 note 4, l. 3, Au lieu de : p. 286-287, lire : *infra,* p. 276.

P. 264, note 1, l. 11. Lire : *samyagdeśanāvastu.*

P. 269, l. 37. Lire : *Śrīmālāsūtra.*

P. 270, l. 7. Lire : *yathāvadbhāvikatā.*

P. 270, l. 38. Lire : *mahāyānādhimuktibhāvanā.*

P. 273, l. 4. Lire : non-dualité de sa pureté naturelle.

P. 273, l. 6. Avant : *buddhagarbha,* ajouter : (des).

P. 275, l. 19. Lire : Écoulement.

P. 279, l. 13. Avant : *tathāgatagarbha,* ajouter : (des).

P. 284, l. 7, Au lieu de : [le bijou], lire [le minéral].

P. 284, l. 14. Au lieu de : éveille l'œil de, lire : fait comprendre la Voie du.

P. 284, l. 16. Lire : Sans-volonté.

P. 284, l. 27. Lire : *tathāgato* (?).

P. 284, l. 28. Au lieu de : et les, lire : des.

P. 291, l. 2. Au lieu de : d'obtenir, lire : de devenir.

P. 296, l. 3. Au lieu de : le *hetu* déclenchant lire : ce qui déclenche.

P. 297, note 1, l. 12. Lire : *samāhitajñānaviṣaya.*

P. 299, l. 13, 16, 20. Au lieu de : teneur, lire : lettre *(vyañjana = yi ge).*

P. 299, l. 35. Mettre un deuxième » après : *dharmakāya.* »

P. 300, note 2. Au lieu de : tradition, lire : traduction.

P. 301, l. 25. Au lieu de : connaissances, lire : connaissance.

P. 304, note 3, l. 1. Lire : *lalenêva.*

P. 306, l. 30. Lire : selon le mode de l'apparence double.

P. 307, l. 20. Au lieu de : ce, lire : ces.

P. 308, note 1, l. 5. Lire : Écriture.

P. 313, l. 19. Lire : °*vipranaṣṭa* [cf. *Aṣṭādhyāyī* 8.4.36.]

P. 314, l. 19. Au lieu de : est, lire : y a le [Sur le sens de la formule *yad yatra nâsti tat tena śūnyam* (dont la traduction tibétaine est ici *gaṅ žig gaṅ na med pa de ni des stoṅ ṅo*), et sur la raison qui a déterminé l'emploi de notre paraphrase, v. p. 320 et suiv.]

P. 315, l. 10-11. Lire : « La Gnose du *tathāgatagarbha* est la Gnose de la *śūnyatā* des *tathāgata.*

P. 315, l. 17. Mettre des guillemets avant et après : *dharmadhātugarbha,* et avant : n'est [Voir *ŚMDSS,* f. 449 a-b.]

P. 315, l. 19. Mettre un » après : *(satkāyadṛṣṭi).*

P. 315, l. 22. Mettre des guillemets avant : Embryon, et après : supramondain [Voir *ŚMDSS,* f. 449a-b.]

P. 315, l. 23-24. Mettre des guillemets avant : n'est, et après : *viparyāsa*).

P. 316, l. 2-3. Mettre des guillemets avant: *garbha,* et après : nature, et avant : n'est, et après : *śūnyatā* [Voir *ŚMDSS,* f. 449a-b.]

P. 319, dernière ligne. Lire : *Cūḷasuññatasutta.*

P. 320, l. 31-32. Littéralement : Ainsi il considère que ce qui n'existe pas là [dans un endroit donné] est vide de cela [l'endroit ?]. (Mlle I. B. Horner, *Middle Length Sayings* III [Londres, 1959], p. 148, traduit : He regards that which is not there as empty of it.) Mais cf. p. 314, 321 et suiv.

P. 321, l. 5. Lire : *yad yatra.*

P. 321, l. 14-15. La formule *yad yatra nâsti tat tena śūnyam iti* est traduite en tibétain par *gaṅ na ci med pa de ni des stoṅ šes bya'o* (H, f. 134a, cité *DzG,* f. 29a). La formule, qui n'est pas limpide, pose des problèmes, car on peut se demander qu'est-ce qui est vide de quoi. A en juger d'après l'original sanskrit, on pourrait conclure que, dans le *LAS,* ce sont les éléphants, etc., qui sont *śūnya* du *vihāra;* et il y aurait ainsi un parallélisme étroit entre les éléphants, etc., absents et le résidu *(avaśiṣṭa)* présent dans le *vihāra.* Cependant, dans le contexte de la théorie philosophique que nous étudions, cette interprétation ne donne pas un sens très satisfaisant ; et dans son explication du passage parallèle dans le *MAVBh* Tsoṅ kha pa fait remarquer que c'est l'endroit qui est la base Vide *(stoṅ gži)* de ce qui ne s'y trouve pas *(med rgyu)* (v. *infra,* p. 343 note 1). Son explication semble bien être conforme à la théorie de Vasubandhu et de Sthiramati (*MAVṬ,* p. 14), et à celle de la *BBh* (p. 47-48). Pareillement, dans le passage parallèle de la *RGVV* discuté plus haut (p. 314), c'est le *tathāgatagarbha* qui est Vide des *kleśakośa* hétérogènes et non Vide des *buddhadharma* intrinsèques (et non pas le contraire). C'est pour cette raison que nous avons employé une paraphrase pour rendre la formule. Mais il est certain qu'elle soulève des difficultés ; du reste, son interprétation philosophique n'est pas nécessairement valable pour le passage du *Cūḷasuññatasutta;* remarquons pourtant que sGra tshad pa interprète la version tibétaine de ce dernier texte comme faisant état d'un *vihāra* qui est vide de chevaux, de bœufs, etc., mais qui est non vide de moines (*YG,* f. 15a).

P. 322, l. 29-31. Lire : Puisqu'on voit bien qu'il y a le Vide de ce qui n'est pas là *(yad yatra na bhavati tat tena śūnyam iti: gaṅ la gaṅ med pa de ni des stoṅ pa)* [Sur notre paraphrase voir ci-dessus.]

P. 323, note 3, l. 9. A la place de la lacune l'édition de N. Dutt porte : *tena rūpamityevamādi-*

P. 324, l. 15. Lire : *sat.*

P. 324, l. 27. Après : *śūnyatā,* insérer : de cette [dualité].

P. 325, l. 5. Lire : *Cūḷasuññatasutta*

P. 329, l. 20. Fermer les guillemets après : de Vacuité.

P. 331, l. 22. Lire : non-perception.

P. 334, suite de la note, l. 6. Lire : utilisée.

P. 338, note 4, l. 2. Lire : ŚRĪHARṢA.

P. 340, l. 23. Lire : *RGV*) :

P. 340, note 1, l. 1. Lire : *svacchā.*

P. 342 note 1, l. 5. Lire : *sadasat tattvataś* (?)

P. 342, note 2, l. 1. Lire : *svabhāvaḥ/*

P. 343, note 1, l. 14. Lire : *gñis.*

P. 344, l. 23. Au lieu de : avec, lire : ainsi que dans.

P. 346, l. 3. Lire : *vipranaṣṭa.*

P. 346, l. 22. Lire : *naṣṭa.*

P. 353, l. 9. Fermer les guillemets après : *tathāgata.*

P. 355, l. 2. Au lieu de : immanent, lire : direct.

P. 355, l. 29. Au lieu de : essence, lire : réalité.

P. 356, l. 9. Fermer les guillemets après : vu.

P. 358, note 1, l. 4. Lire : *gi<s>.*

P. 362, l. 7. Lire : *Cūḷasuññatasutta*

P. 362, l. 8. Au lieu de : de, lire : le.

P. 363, l. 37. Mettre un « avant : Pourtant.

P. 364, l. 26. Au lieu de : le *sukha*°, lire : la *sukha*°.

P. 366, l. 24-27. En rattachant *yathāgraham* à *vastu (de dag gis ji ltar bzuṅ ba'i dṅos po)*, lire : et cette chose telle qu'elle a été saisie (: posée, *yathāgraham*) par eux est toujours non-soi *(anātman)* vu qu'elle n'est pas conforme au caractère propre d'un soi *(ātmalakṣaṇa)*. [Pourtant, cf. *MSABh* 6.2, qui parle d'un *ātmalakṣaṇa* imaginé.]

P. 366, l. 30-33. La traduction tibétaine rattache *yathādarśanam* à *nairātmyam (ji ltar gzigs pa'i bdag med pa)*. On peut donc traduire : et cette Insubstantialité telle qu'elle est vue par lui est toujours considérée comme soi puisqu'elle est conforme au caractère propre du non-soi *(anātmalakṣaṇa)*; [car] on tient l'Insubstantialité pour soi, à la manière du « fixé sous le rapport de la non-fixation ».

P. 366, suite de la note, l. 6. Lire : le *śūnyatājñāna*.

P. 367, note 1, l. 1. Lire : *gzigs*.

P. 376, note 2, l. 3. Au lieu de : 338, lire : 388.

P. 378, l. 26. Lire : *tacchubhasaṃjñābhāvanāviparyayeṇâśubhasaṃjñābhāvanābhiratāḥ*.

P. 379, l. 22. Lire : *anugantavyaḥ*.

P. 382, l. 28. Lire : existante.

P. 382, suite de la note, l. 1. Au lieu de : serait doué de, lire : comporterait la.

P. 385, l. 15. Au lieu de : objets, lire : supports objectifs *(ālambana)*.

P. 388, l. 11. Lire : non propositionnel.

P. 390, l. 40. Après : objectif, ajouter : usuel.

P. 391, note 2, l. 17. Lire : *sarvopādhiviśeṣa*.

P. 392, l. 17. Lire : appelleraient.

P. 392, l. 33. Lire : opposées.

P. 392, note 1, l. 5. Lire : « constitué ».

P. 394, l. 22. Lire : Mādhyamika.

P. 401, l. 25. Ajouter un deuxième » après : « *bodhisattva* ».

P. 407, l. 15. Lire : nommée.

P. 411, l. 11 et 14. Au lieu de : cultivation, lire : culture.

P. 413, l. 16. Lire : *śikṣyamāṇas*.

P. 413, note 3, l. 1, Lire : l. 28.

P. 414, l. 36. Lire : *rtog*.

P. 415, l. 19. Lire : le simple existant et inexistant [Mais la traduction tibétaine donne *yod pa daṅ med pa;* cf. p. 416.]

P. 416, l. 15. Lire : d'un existant et d'un inexistant [Ici la traduction tibétaine donne *dṅos po* (= *bhāva, vastu*) et *dṅos po med pa*.]

P. 417, note 1, l. 9. Lire : l. 28.

P. 424, l. 7. Lire : sans dualité.

P. 428, note 1, l. 4. Supprimer l'astérisque avant : *prakṛti-nirvāṇa*.

P. 434, l. 11. Lire : mais.

P. 435, l. 31-32. Au lieu de : coessentiellement, lire : aussi dans la nature participant [de la bonne qualité, à savoir la vue de l'Insubstantialité] *(sātmye)*.

P. 436, l. 15. Au lieu de : [le], lire : [la].

P. 436, l. 21-23. Lire : coexistent, les *doṣa* naîtront, suivant les conditions, au même titre que leurs contraires chez celui qui s'associe au *doṣa* bien qu'il y ait, en même temps, association au contraire du *doṣa* (*doṣavipakṣasātmatve 'pi doṣasātmano vipakṣotpattivad yathāpratyayaṃ doṣotpattir api*, autocommentaire ad l. 220), Dharmakīrti donne l'explication suivante.

P. 443, l. 7. Lire : *mahāmudrā*.

P. 446, l. 5 et 19. Lire : *prahātavya*.

P. 446, l. 16, Au lieu de : le « supprimé », lire : l'« arrêté ».

P. 446, note 1, l. 1. Lire : *gser*.

P. 447, l. 12. Lire : *nirodhasatya*.

P. 447, note 4, l. 4. Lire : 9.13.

P. 451, note 2, l. 1. Au lieu de : Autrement dit, lire : Autrement.

P. 451, note 4, l. 7. Supprimer le *daṇḍa*.

P. 451, note 4, l. 9. Après : *saced*, ajouter : *dehi*.

P. 452 suite de la note, l. 4. Au lieu de : absence, lire : disparition.

P. 452 suite de la note, l. 9-10. Lire : Comment pourrait-on lui faire comprendre.

P. 466, l. 9-11. Suivant l'original sanskrit de l'*AKBh* (éd. P. Pradhan, p. 13) il faut traduire : Selon d'autres, le mot *dhātu* désigne la classe *(jāti)*,

les *jāti* — les natures *(svabhāva)* — des dix-huit *dharma* étant nommées les dix-huit *dhātu*.

P. 469, l. 39. Lire : d'universel.

P. 476 l. 27-28. Lire : comme un grain de riz brûlé par le feu *(agnidagdhavrīhi)*.

P. 477, l. 3. Lire : La non-élimination.

P. 477, l. 8. Le texte sanskrit de l'*AKBh* porte : *utpattipratilambhika*.

P. 477, l. 12. Lire : *āśrayasya*.

P. 485, l. 24. Lire : constituent.

P. 486, l. 25. Selon l'*Index de la Siddhi de Hiuan-tsang* (Paris, 1948), p. 48, Jaysasena est la bonne lecture pour Śrīsena.

P. 489, l. 28. Lire : transmuée.

P. 494, l. 22. Lire : *dhātupāṣāṇavivare*.

P. 494, note 1, l. 4. Lire : 11.74.

P. 495, note 6. Lire : 404-405.

P. 496, l. 23. Lire : fondamentale.

P. 497, l. 30. Lire : lui-même.

P. 497, note 2. Lire : *agnidagdhavrīhi*.

P. 504, l. 5. Ajouter un » après : Tathāgata ».

P. 507, note 1, l. 3. Lire : *rig*<*s*>.

P. 508, l. 5 : Lire : adjectif.

P. 511, l. 27. Lire : être.

P. 512, l. 12. Lire : *nirdeśa*.

P. 516, note 1, l. 19. Lire : *Mahāparinirvāṇasūtra*.